ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5QS5 5

Philos., Mod
362

17.465
S758:4etg
1812
vol 1

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

de

Benedikt von Spinoza's

Ethik

nebst

den Briefen

welche

sich auf die Gegenstände der Ethik beziehen

aus dem Lateinischen übersetzt

von

Friedr. Wilh. Valent. Schmidt

Doktor der Philosophie.

Erster Band.

Die Ethik enthaltend.

Berlin und Stettin,

bei Friedrich Nicolai.

1812.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

17,465
5758.4etg
1812
vol 1

Vorrede.

Mit Recht verlangt man, daß ein jeder, der ein Buch öffentlich erscheinen läßt, etwas auf irgend eine Weise gutes damit habe erreichen können. Denn wenn das Unternehmen an sich thöricht ist, so wird, wie gelungen auch die Ausführung im einzelnen sein mag, doch die ganze Arbeit vergeblich sein, und der Verfasser jenen Jungfrauen gleich, welche mit Wasser einen Sieb füllen sollten. Daß nun eine Uebersetzung aus einem neulateinischen Schriftsteller ein solches Unternehmen sei, ist neuerdings von verschiedenen Seiten her behauptet worden. Daß der Uebersetzer sich dieser Ansicht nicht fügen kann, bezeugt er durch die That, und will hier kurz seine Gründe anführen, um wo möglich sein Vorhaben zu rechtfertigen.

Ich glaube, daß die Ethik des Spinoza zu den Werken gehört, welche man unergründlich nennen könnte. Denn je mehr man sich in das

Studium dieſer Werke vertieft, um ſo mehr zeigen ſich neue bis dahin verborgene Beziehungen, aber auch Quellen zu neuen Zweifeln, welche neue Nachforſchungen fodern. Wer nun ein ſolches Werk ſchon in einer fremden Sprache geleſen hat, dem erſcheint vielleicht doch daſſelbe in ſeiner Mutterſprache, alſo durch ein ihm mehr befreundetes Organ, von einer andern Seite, und daher in einem anderen Lichte, von wo aus er gewiſſe einzelne Theile vielleicht beſſer überſehen kann. So fürchtet der Ueberſetzer alſo nicht, daß alle welche mit dem Original bekannt ſind ſchon deshalb ſeine Arbeit von ſich weiſen werden, weil ſie eine Ueberſetzung iſt. Die zweite Klaſſe der Leſer iſt die, denen das Original unzugänglich iſt, weil ſie der lateiniſchen Sprache nicht kundig ſind. Der Ueberſetzer glaubt nicht, daß es ihnen zur Pflicht gemacht zu werden brauche, erſt jene zu lernen, um ein Werk, wie das vorliegende, auf eine würdige Weiſe zu genießen. Jetzt iſt nicht mehr, wie im ganzen Mittelalter und bis zu jener großen Revolution der europäiſchen Angelegenheiten, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts begann, das Latein die gewiſſermaßen lebende Sprache der Gelehrten. Die größten Männer Deutſchlands ſchreiben deutſch; und es kann jetzt mehrere ſehr gebildete

Leute geben, denen ihre zufällige Erziehung und Lage versagt hat, die gelehrten Sprachen zu treiben. Je vollkommener die Werke sind, welche in der Muttersprache erzeugt werden, um so mehr wird es wahrscheinlich, daß die der alten Sprachen Unkundigen, gelockt durch die Fülle und Tiefe der deutschen Meisterwerke, sich sehnen werden die fremden, welche ihnen noch verschlossen sind, kennen zu lernen. Dies sind die Gründe, die mir vorschwebten, als ich den Plan faßte die Ethik des Spinoza zu übersetzen. Was nun die Art und Weise der Uebersetzung selbst betrifft, so bin ich überzeugt, daß nur durch die größte Wörtlichkeit der Sinn des Verfassers bei diesem Werke dargestellt werden kann, und das letztere zu erreichen, habe ich nach meinen Kräften gestrebt. Eine gewisse Ungleichheit findet sich bei der Uebersetzung der philosophischen Schulausdrücke, wo ich häufig nach den neueren deutschen suchte, und keine recht entsprechende fand, und häufig die alten des Spinoza beibehalten mußte.

Der lateinische Text ist zuvor von den Druckfehlern gereinigt, welche sich sowohl in der alten holländischen als in der Ausgabe von Paulus finden, welche letztere die Druckfehler der alten Ausgabe hat ohne das Verzeichniß derselben.

Nothwendig ſchienen mir noch mehrere Verbeſſerungen meiſt von falſchen Citationen, von denen ich die wichtigſten hier beifügen will.

Holländiſche lateiniſche Ausgabe.

Seite	111	Zeile	23 v. o.	ſtatt per schol. ejusd. prop. lies per schol. prop. 13. p. h.
—	130	—	2 —	ſt. per prop. 40. l. per prop. 41.
—	155	—	3 —	ſt. vide prop. 15. et 34. l. vide prop. 13. et 54.
—	159	—	4 —	ſt. castitati l. libidini
—	169	—	3 —	ſt. per Corall. prop. 24. p. 2. lies p. C. pr. 24. p. 1.
—	169	—	26 —	ſt. per prop. 21. p. 2. l. p. pr. 21. p. 1.
—	186	—	2 —	ſt. per axiom. 3 huj. l. p. ax. 3. p. 1.
—	186	—	25 —	ſt. vide schol. pr. 3. part. 2. l. v. sch. pr. 3. p. 3.
—	202	—	4 v. u.	ſt. per 29. aff. defin. l. per def. 30 aff.
—	202	—	2 —	ſt. per def. 27. aff. l. per def. 28 aff.
—	216	—	1 v. o.	ſt. per cor. prop. praec. l. per cor. pr. 63
—	218	—	15 —	ſt. p. prop. 9 huj. l. per pr. 7 huj.
—	231	—	19 —	ſt. schol. pr. 44 et sch. pr. 60 p. 3 l. sch. pr. 44 p. 3 et sch. pr. 60 p. 4
—	238	—	13 —	ſt. per prop. 22 p. 2 l. p. pr. 21 p. 1
—	239	—	23 —	ſt. vide schol. pr. 31 p. 3 l. v. coroll. pr. 31 p. 3
—	239	—	19 —	ſt. p. prop. 62 p. 4 l. p. pr. 61 p. 4
—	242	—	5 v. u.	ſt. p. prop. 11 p. 3 l. p. pr. 11 p. 2
—	262	—	5 v. o.	ſt. p. axiom. 6 p. 2 l. p. defin. 6 p. 2

Auf die Reinigkeit des Druckes, worauf bei dem Verſtändniß dieſes Werkes, in welchem

wie in der Natur alles in einander greift und aus einander folgt, so vieles ankömmt, ist die größte Sorgfalt gewendet.

Die verschiedenen älteren Schriften über Spinoza und sein System sind angeführt in Benedicti de Spinoza adnotationes ad tractatum theologico-politicum ed. de Murr. Hagae Comitum 1802. Auch finden sich zerstreut einige merkwürdige Aussprüche älterer und neuerer Gelehrten über unsern Philosophen in dem Vorbericht zu Conz Uebersetzung des tractatus theologico-politicus Stutgard 1806. Der größte Theil dieser ältern Schriften scheint aber ein größeres Licht zu werfen auf die eignen Ansichten der Verfasser über philosophische Gegenstände, als auf das System des Spinoza.

Seitdem ein freierer Geist der Untersuchung den alten Bann, der auf dem Namen des Spinoza ruhte, verscheucht hat, ist ihm das lange entbehrte Recht geworden, angehört zu werden; was früher nicht nöthig schien um ihn zu verurtheilen. Jetzt wird ihm allgemein zugestanden, daß er einer der größten philosophischen Künstler sei. Unsere berühmtesten Philosophen haben sein System ihrer Prüfung unterworfen. Siehe Fichte Seite 15 und 44 der Wissenschaftslehre; Schelling S. 22 und 49 und folgende in der

neuen Zeitschrift für spekulative Physik, B. 1. St. 1. Schleiermacher in allen Abschnitten der Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre.

Die Briefe welche meistentheils freie Erläuterungen über die wichtigsten Gegenstände der Ethik enthalten, werden im nächsten Bande folgen.

Der Ethik

erſter Theil.

Von Gott.

Erklärungen.

1. Unter Ursach seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder das, dessen Natur nur daseiend begriffen werden kann.

2. Das Ding wird in seiner Gattung endlich genannt, das durch ein anderes von gleicher Natur begränzt werden kann. Z. B. ein Körper wird endlich genannt, weil wir immer einen größern denken können. So wird das Denken durch ein anderes Denken begränzt. Aber der Körper wird nicht durch das Denken begränzt, noch das Denken durch den Körper.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und aus sich begriffen wird: das heißt das, dessen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, durch welchen es gebildet werden müßte.

4. Unter Eigenschaft verstehe ich das, was der Verstand als das Wesen der Substanz bildend wahrnimmt.

5. Unter Art verstehe ich die Erregungen der Substanz, oder das, was in einem Andern ist, wodurch es auch begriffen wird.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Seiende, das ist, die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung.

Ich sage absolut unendlich, nicht aber in seiner Gattung; denn was nur in seiner Gattung unendlich ist, dem können wir unendliche Eigenschaften absprechen; was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was nur Wesen ausdrückt, und keine Verneinung enthält.

7. Das Ding wird frei genannt, das aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist, und durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber, oder lieber gezwungen, was von anderem bestimmt wird auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Dasein selbst, wiefern es aus bloßer Erklärung

des ewigen Dinges als nothwendig folgend begriffen wird.

Erläuterung.

Denn ein solches Dasein wird als ewige Wahrheit, gleichwie das Wesen des Dinges, begriffen, und kann deshalb durch Dauer oder Zeit nicht erklärt werden, obgleich die Dauer als ohne Anfang und Ende begriffen wird.

Grundsätze.

1. Alles was ist, ist entweder in sich, oder in einem andern.

2. Das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.

3. Aus einer bestimmten gegebenen Ursach erfolgt nothwendig Wirkung, und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursach gegeben ist, ist unmöglich, daß Wirkung erfolge.

4. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursach ab, und schließt sie in sich.

5. Was nichts mit einander gemein hat, kann auch durcheinander nicht verstanden werden, oder der Begriff des einen enthält nicht den Begriff des andern.

6. Die richtige Idee muß mit ihrem Objekt übereinstimmen.

7. Was als nicht daseiend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt das Dasein nicht ein.

Satz 1.

Die Substanz ist von Natur eher als ihre Erregungen.

Beweis

folgt aus Erklärung 3. und 5.

Satz 2.

Zwei Substanzen, die verschiedene Eigenschaften haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis

folgt auch aus Erkl. 3. Denn jede muß in sich sein, und durch sich begriffen werden, oder der Begriff der einen enthält den Begriff der andern nicht.

Satz 3.

Die Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können eins des andern Ursach nicht sein.

Beweis.

Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so (nach Grundsf. 5.) können sie durch einander nicht verstanden werden, und darum (nach Grundsatz 4.) kann eins die Ursach des andern nicht sein. Was zu beweisen war.

Satz 4.

Zwei oder mehrere verschiedene Dinge, werden unter sich unterschieden, entweder nach der Verschiedenheit der Eigenschaften der Substanzen, oder nach der Verschiedenheit der Erregungen derselben.

Beweis.

Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern, (nach Grundsf. 1.) das ist (nach Erkl. 3. und 5.) außer dem Verstand giebt es nichts als Substanzen und ihre Erregungen. Nichts giebt es also außer dem Verstand, wodurch mehrere Dinge unterschieden werden können als die Substanzen, oder, was dasselbe ist (nach Erklär. 4.) ihre Eigenschaften und ihre Erregungen. W. z. b. w.

Satz 5.

In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder Eigenschaft geben.

Beweis.

Gäbe es mehrere verschiedene, müßten sie unterschieden werden nach der Verschiedenheit der Eigenschaften oder nach der Verschiedenheit der Erregungen. (nach dem vorigen Satz) Wenn nur nach der Verschiedenheit der Eigenschaften, wird also zugestanden, daß es nur Eine derselben Eigenschaft gebe. Wenn aber nach der Verschiedenheit der Erregungen, so wird, da die

Subſtanz von Natur eher iſt als ihre Erregungen, (nach Satz 1.) wenn ſie alſo ohne Erregungen und in ſich betrachtet, das heißt (nach Erkl. 3. und 6.) richtig betrachtet wird, ſie nicht von einer andern unterſchieden begriffen werden können, das iſt (nach dem vor. Satz) es wird nicht mehrere, ſondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

Satz 6.

Eine Subſtanz kann nicht von einer andern Subſtanz hervorgebracht werden.

Beweis.

In der Natur der Dinge kann es nicht zwei Subſtanzen derſelben Eigenſchaft geben (nach dem vor. S.) das iſt (nach S. 2.) die etwas unter einander gemein hätten. Und deshalb (nach S. 3.) kann die eine nicht die Urſach der andern ſein, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß die Subſtanz nicht von einem andern hervorgebracht werden kann. Denn in der Natur der Dinge giebt es nichts als Subſtanzen und ihre Erregungen. (wie aus Grundſ. 1. und Erkl. 3. u. 5. folgt) Nun kann ſie von einer Subſtanz nicht hervorgebracht werden. (nach obigem S.) Alſo kann eine Subſtanz abſolut von einer andern nicht hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Oder:

Dies wird noch leichter durch das alberne Gegentheil bewiesen. Denn wenn die Substanz von einem andern hervorgebracht werden könnte, so müßte ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursach abhangen; (nach Grundſ. 4.) und deshalb (nach Erkl. 3.) wäre ſie nicht Substanz.

Satz 7.

Zur Natur der Substanz gehört das Daſein.

Beweis.

Die Substanz kann nicht von einem andern hervorgebracht werden (nach Zuſatz des vor. S.) und iſt daher Urſach ihrer ſelbſt, das iſt (nach Erkl. 1.) ihr Weſen ſchließt nothwendig das Daſein in ſich, oder zu ihrer Natur gehört das Daſein. W. z. b. w.

Satz 8.

Alle Substanz iſt nothwendig unendlich.

Beweis.

Es iſt nur Eine Substanz derſelben Eigenſchaft da, (nach S. 5.) und zu ihrer Natur gehört das Daſein. (nach S. 7.) Es gehört alſo zu ihrer Natur entweder als endliche oder als unendliche da zu ſein. Aber nicht als endliche. Denn (nach Erkl. 2.) müßte ſie begränzt werden von einer andern von gleicher Natur, die auch nothwendig da ſein müßte; (nach S. 7.) und alſo gäbe es zwei Substanzen derſelben

Eigenschaft, was albern ist. (nach S. 5.) Sie ist also unendlich da. W. z. b. w.

Anmerkung 1.

Da endlich sein in der That eine theilweise Verneinung ist, und unendlich eine absolute Bejahung des Daseins einer Natur, so folgt also aus dem bloßen S. 7., daß alle Substanz unendlich sein müsse.

Anmerkung 2.

Ich zweifele nicht, daß es allen, die verwirrt über die Dinge urtheilen, und nicht die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erkennen gewohnt sind, schwer wird den Beweis des 7. S. zu begreifen; nämlich weil sie zwischen Modifikationen der Substanzen und den Substanzen selbst nicht unterscheiden, und nicht wissen wie die Dinge hervorgebracht werden. Woher es kömmt, daß sie den Anfang, den sie die natürlichen Dinge haben sehen, den Substanzen andichten. Denn wer die wahren Gründe der Dinge verkennt, verwirrt alles, und schwärmt ohne Widerstreben seines Geistes sowohl von sprechenden Bäumen als Menschen, und bildet sich ein, daß Menschen sowohl aus Steinen als aus Saamen gebildet werden, und daß alle Formen in alle andere verwandelt werden. So geben auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen verwirren, leicht Gott menschliche Gemüthsbewegungen, zumal so lange sie nicht wissen wie die Bewegungen im Geiste hervorgebracht werden. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achteten, würden sie gar nicht an der Wahrheit des 7. Satzes zweifeln; ja dieser Satz würde Grundsatz für alle sein, und unter die gemeinen Begriffe gezählt werden. Denn unter Substanz

würden ſie das verſtehen, was in ſich iſt, und durch ſich begriffen wird, das iſt, das, deſſen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines anderen Dinges bedarf. Unter Modifikationen aber das, was in einem andern iſt, und deren Begriff nach dem Begriff des Dinges, worin ſie ſind, gebildet wird; weshalb wir richtige Ideen nicht daſeiender Modifikationen haben können, da, obſchon ſie außer dem Verſtande nicht wirklich da ſind, doch ihr Weſen ſo in einem andern begründet iſt, daß ſie durch dieſes begriffen werden können. Aber die Wahrheit der Subſtanzen iſt außer dem Verſtande nur in ihnen ſelbſt, weil ſie aus ſich begriffen werden. Wenn Jemand alſo ſagte er habe eine helle und beſtimmte, das iſt, richtige Idee von der Subſtanz, und wiſſe dennoch nicht, ob eine ſolche Subſtanz da ſei, ſo wäre dies warlich daſſelbe als wenn er ſagte, er habe eine wahre Idee, und wiſſe dennoch nicht, ob ſie nicht falſch ſei. (wie dem hinlänglich Aufmerkſamen klar ſein muß) Oder wenn Jemand annähme, eine Subſtanz könne geſchaffen werden, nimmt er zugleich an, eine richtige Idee ſei falſch geworden. Alberneres als dies kann nicht gedacht werden. Und alſo muß man nothwendig zugeben, das Daſein der Subſtanz ſei, wie ihr Weſen, eine ewige Wahrheit. Und hieraus können wir auf andere Art ſchließen, es gäbe nur Eine derſelben Natur. Dies hier zu zeigen halte ich der Mühe werth. Um aber dies ordentlich zu thun, muß bemerkt werden,

1. daß die richtige Erklärung jedes Dinges nichts enthalte, noch ausdrücke als die Natur des erklärten Dinges. Woraus dies

2. folgt, nämlich daß keine Erklärung eine beſtimmte Zahl von Individuen enthalte noch ausdrücke,

da sie nichts anderes ausdrückt, als die Natur des erklärten Dinges. Z. B. die Erklärung des Dreiecks drückt nichts anderes aus, als die bloße Natur des Dreiecks, aber nicht eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3. Bemerke man, es gebe nothwendig eine bestimmte Ursach jedes daseienden Dinges, durch welche es da ist.

4. Endlich bemerke man, daß diese Ursach, durch welche ein Ding da ist, entweder in der Natur selbst und Erklärung des daseienden Dinges enthalten sein müsse, (nämlich daß es zu seiner Natur gehöre da zu sein) oder außerhalb desselben gegeben sein müsse.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl von Individuen da ist, es nothwendig eine Ursach geben müsse, warum diese Individuen, und nicht mehr noch weniger da sind. Wenn z. B. in der Natur der Dinge zwanzig Menschen da wären, (die ich, der größern Deutlichkeit wegen zusammen daseiend annehme, und keine anderen vor ihnen in der Natur) so wird es nicht hinreichen (um nämlich Rechenschaft zu geben, warum zwanzig Menschen da sind) die Ursach der menschlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, sondern überdies nöthig sein, die Ursach zu zeigen, warum nicht mehr, noch weniger als zwanzig da sind, da, (nach der Bemerk. 3.) es nothwendig von einem jeden eine Ursach geben muß, warum es da ist. Aber diese Ursach (nach Bemerk. 2. und 3.) kann nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, da die wahre Erklärung des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält; und also (nach Bemerk. 4.) muß die Ursach warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich warum jeder da ist, nothwendig außer einem

jeden gegeben sein, und deshalb ist absolut zu schließen, daß alles das, von dessen Natur mehrere Individuen da sein können, nothwendig eine äußere Ursach haben müsse, um da zu sein. Nun da es zur Natur der Substanz (wie schon in dieser Anmerk. gezeigt) gehört da zu sein, so muß ihre Erklärung ein nothwendiges Dasein enthalten, und folglich muß aus ihrer bloßen Erklärung ihr Dasein geschlossen werden. Aber aus ihrer Erklärung (wie wir schon aus Bemerk. 2. und 3. zeigten) kann nicht das Dasein mehrerer Substanzen folgen; es folgt daher aus ihr nothwendig, daß nur Eine derselben Natur dasei, wie gesetzt wurde.

Satz 9.

Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Eigenschaften kommen ihm zu.

Beweis

folgt aus Erkl. 4.

Satz 10.

Jede Eigenschaft einer Substanz muß aus sich begriffen werden.

Beweis.

Denn Eigenschaft ist das, was der Verstand als das Wesen der Substanz bildend einsieht, (nach) Erkl. 4.) und also (nach) Erkl. 3.) muß sie aus sich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei real verschiedene Eigenschaften begriffen werden, das ist, eine ohne Vermittelung der andern, so können wir daraus doch nicht schließen, daß sie zwei Seiende oder zwei

verschiedene Substanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jede ihrer Eigenschaften aus sich begriffen werde, da alle Eigenschaften, welche sie hat, in ihr immer zugleich waren, und eine nicht von der andern hervorgebracht werden konnte, sondern jede die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, daß es albern wäre einer Substanz mehrere Eigenschaften zuzuschreiben, ist in der Welt nichts deutlicher, als daß jedes Seiende unter einer Eigenschaft begriffen werden müsse, und daß je mehr Realität oder Sein es habe, es auch desto mehr Eigenschaften, welche Nothwendigkeit, oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, habe; und folglich ist auch nichts deutlicher, als daß das absolut unendliche Seiende nothwendig erklärt werden müsse (wie wir Erkl. 6. gethan) als das Seiende, welches aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede ein ewiges und unendliches bestimmtes Wesen ausdrückt. Wenn Jemand aber fragt, durch welches Zeichen wir die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so lese er die folgenden Sätze, die zeigen, daß in der Natur der Dinge nur Eine Substanz da sei, und daß diese absolut unendlich sei, weshalb dieses Zeichen umsonst gesucht würde.

Satz 11.

Gott, oder die aus unendlichen Eigenschaften bestehende Substanz, deren jede das ewige und unendliche Wesen ausdrückt, ist nothwendig da.

Beweis.

Wenn du es läugnest, denke dir, wenn du kannst, daß Gott nicht da sei. Also (nach Grundsatz 7.)

ſchließt ſein Weſen ſein Daſein nicht ein. Nun iſt dies (nach) S. 7.) albern. Alſo iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Oder:

Von jedem Dinge muß eine Urſach oder ein Grund angegeben werden, ſowohl warum es da iſt, als warum es nicht da iſt. Z. B. wenn das Dreieck da iſt, muß es einen Grund oder eine Urſach geben, warum es da iſt; wenn es aber nicht da iſt, muß es auch einen Grund oder eine Urſach geben, welche hinderten, daß es da iſt, oder welche ſein Daſein aufhebt. Dieſer Grund oder dieſe Urſach aber muß entweder in der Natur des Dinges enthalten ſein, oder außerhalb derſelben. Z. B. der Grund, warum ein viereckiger Kreis nicht da iſt, liegt in ſeiner Natur, nämlich weil dies einen Widerſpruch enthält. Warum aber dagegen die Subſtanz da iſt, folgt bloß aus ihrer Natur, weil ſie nämlich das Daſein in ſich ſchließt. (Siehe S. 7.) Aber der Grund warum der Kreis oder das Dreieck da iſt, oder warum es nicht da iſt, folgt nicht aus ihrer Natur, ſondern aus der Ordnung der ganzen körperlichen Natur. Denn aus dieſer muß folgen, daß entweder das Dreieck nothwendig jetzt da ſei, oder daß es unmöglich ſei, daß es jetzt da ſei. Und dies iſt für ſich deutlich. Hieraus folgt, daß das nothwendig da ſei, wovon es keinen Grund noch Urſach giebt, die daſſelbe hin-

derten da zu sein. Wenn es daher keinen Grund noch Ursach geben kann, welche hinderten daß Gott da sei, oder welche sein Dasein aufhöbe, so ist durchaus zu schließen, daß er nothwendig da sei. Aber wenn es einen solchen Grund oder solche Ursach gäbe, so müßte es sie entweder in Gottes Natur selbst, oder außerhalb derselben geben, das ist in einer andern Substanz fremder Natur. Denn wäre sie derselben Natur, so wird dadurch zugestanden es gäbe Gott. Aber die Substanz, die fremder Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben, (nach S. 2.) und deshalb sein Dasein weder setzen noch aufheben. Da es also den Grund oder die Ursach, welche das göttliche Dasein aufhöbe, außerhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so muß sie nothwendig liegen, wenn er nämlich nicht da ist, in seiner Natur selbst, welche deshalb einen Widerspruch enthielte. Und dies von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Seienden zu behaupten, ist albern; und deshalb giebt es weder in Gott, noch außer Gott irgend einen Grund oder Ursach, welche sein Dasein aufhöben, und folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Oder:

Nicht da sein können, ist Ohnmacht, und dagegen da sein können, ist Vermögen. (wie für sich klar ist) Wenn daher das, was nothwendig da ist, nur endliche Seiende sind, so sind also end-

endliche Seiende mächtiger als das absolut unendliche Seiende, und dies (wie für sich klar) ist albern; daher ist entweder nichts da, oder das absolut unendliche Seiende ist auch nothwendig da. Nun sind wir entweder in uns da, oder in einem anderen, was nothwendig da ist. (Siehe Grundſ. 1. und S. 7.) Also ist das absolut unendliche Seiende, das ist (nach Erkl. 6.) Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung.

In diesem letzten Beweis habe ich Gottes Daſein von unten hinaufſteigend erweiſen wollen, damit der Beweis leichter gefaßt würde; nicht aber deshalb, weil aus demſelben Grunde das Daſein Gottes nicht auch von oben ſich ableiten ließe. Denn, da daſein können, Vermögen iſt, folgt, daß jemehr Realität der Natur eines Dinges zukömmt, es deſto mehr Kraft in ſich habe da zu ſein; und daß deshalb das absolut unendliche Seiende oder Gott ein absolut unendliches Vermögen in ſich habe da zu ſein, welcher darum absolut da iſt. Viele werden aber vielleicht die Deutlichkeit dieſes Beweiſes nicht einſehen können, weil ſie gewohnt ſind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äußern Urſachen erfolgen; und bei dieſen ſehen ſie, daß das, was ſchnell wird, das iſt, was mit Leichtigkeit da iſt, auch mit Leichtigkeit untergeht, und im Gegentheil halten ſie das Werden derjenigen Dinge für ſchwieriger, das iſt, das Daſein der Dinge für nicht ſo leicht, von denen ſie denken, daß mehreres dazu gehöre. Aber, um ſie von dieſen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig hier zu zeigen, in welcher Hinſicht der Satz: was

ſchnell wird, geht ſchnell unter, wahr ſei, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur alles gleich leicht ſei, oder nicht. Aber dies hier zu bemerken reicht hin, daß ich hier nicht von Dingen ſpreche, welche nach äußern Urſachen werden, ſondern von bloßen Subſtanzen, welche (nach S. 6.) von keiner äußern Urſach hervorgebracht werden können. Denn die Dinge, welche nach äußern Urſachen werden, mögen ſie aus vielen Theilen oder wenigen beſtehen, verdanken, was ſie von Vollkommenheit oder Realität haben, das alles der Tugend der äußern Urſach, und alſo entſpringt ihr Daſein aus der bloßen Vollkommenheit der äußern Urſach, nicht aber aus ihrer eigenen. Dagegen, was die Subſtanz von Vollkommenheit hat, verdankt ſie keiner äußern Urſach. Darum muß auch ihr Daſein aus ihrer bloßen Natur folgen, welches darum nichts anderes iſt als ihr Weſen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daſein eines Dinges nicht auf, ſondern ſetzt es vielmehr; die Unvollkommenheit dagegen hebt es auf, und deshalb können wir über keines Dinges Daſein gewiſſer ſein, als über das Daſein des abſolut unendlichen oder vollkommenen Seienden, das iſt, Gottes. Denn da ſein Weſen alle Unvollkommenheit ausſchließt, und die abſolute Vollkommenheit enthält, ſo hebt es eben dadurch alle Urſach des Zweifelns an ſeinem Daſein auf, und giebt die höchſte Gewißheit deſſelben, was dem mittelmäßig Aufmerkſamen klar ſein wird.

Satz 12.

Keine Eigenſchaft der Subſtanz kann richtig begriffen werden, aus welcher

folgte, daß die Subſtanz getheilt werden könnte.

Beweis.

Denn die Theile, in welche die Subſtanz, ſo begriffen, getheilt würde, behalten entweder die Natur der Subſtanz, oder nicht. Wenn das erſte, dann (nach S. 8.) muß jeder Theil unendlich ſein, und (nach S. 6.) Urſach ſeiner ſelbſt, und (nach S. 5.) aus einer verſchiedenen Eigenſchaft beſtehen, und ſo können aus Einer Subſtanz mehrere gebildet werden, was (nach S. 6.) albern iſt. Dazu kömmt, daß die Theile (nach S. 2.) nichts gemein mit ihrem ganzen hätten, und das ganze (nach Erkl. 4. und S. 10.) ohne ſeine Theile ſein und begriffen werden könnte, an deſſen Albernheit niemand zweifeln kann. Wenn aber das zweite geſetzt wird, daß nämlich die Theile die Natur der Subſtanz nicht behalten, ſo würde alſo, wenn die ganze Subſtanz in gleiche Theile getheilt wäre, ſie die Natur der Subſtanz verlieren, und aufhören zu ſein, was (nach S. 7.) albern iſt.

Satz 13.

Die abſolut unendliche Subſtanz iſt untheilbar.

Beweis.

Denn wenn ſie theilbar wäre, behalten die Theile, worein ſie getheilt würde, entweder die Natur der abſolut unendlichen Subſtanz, oder

nicht. Wenn das erste, so giebt es also mehrere Substanzen derselben Natur, was (nach S. 5.) albern ist. Wenn das zweite gesetzt wird, kann also (wie oben) die absolut unendliche Substanz zu sein aufhören, was (nach S. 11.) auch albern ist.

Zusatz.

Aus diesem folgt, daß keine Substanz, und folglich keine körperliche Substanz, inwiefern sie Substanz ist, theilbar sei.

Anmerkung.

Daß die Substanz untheilbar sei, wird einfacher daraus allein eingesehen, daß die Natur der Substanz nur als unendliche begriffen werden kann, und daß unter Theil der Substanz nichts anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was (nach S. 8.) einen offenbaren Widerspruch enthält.

Satz 14.

Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch eine begriffen werden.

Beweis.

Da Gott das absolut unendliche Seiende ist, welchem keine Eigenschaft, die das Wesen der Substanz ausdrückt, abgeläugnet werden kann, (nach Erkl. 6.) und er nothwendig da ist: (nach S. 11.) so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, diese erklärt werden durch eine Eigenschaft Gottes, und so wären zwei Substanzen derselben Eigenschaft da, was (nach S. 5.) albern ist; und also kann es auch keine Substanz

außer Gott geben, und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn sie begriffen werden könnte, müßte sie nothwendig als daseiend begriffen werden. Nun ist dies (nach dem ersten Theil dieses Beweises) albern. Also kann es außer Gott keine Substanz geben noch eine begriffen werden. W. z. b. w.

Zusatz 1.

Hieraus folgt auf das deutlichste, daß Gott Einer sei, das ist, (nach Erkl. 6.) daß es in der Natur der Dinge nur Eine Substanz gebe, und daß diese absolut unendlich sei, wie wir in der Anmerk. Satz 10. schon angedeutet.

Zusatz 2.

Es folgt zweitens, daß das ausgedehnte Ding, und das denkende Ding entweder Eigenschaften Gottes sind, oder (nach Grundsatz 1.) Erregungen der Eigenschaften Gottes.

Satz 15.

Was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden.

Beweis.

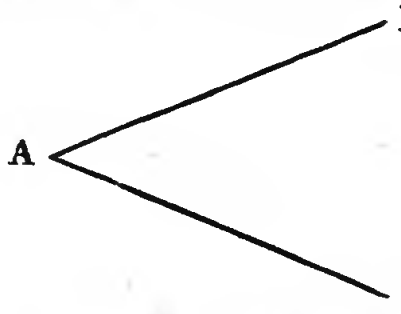
Außer Gott giebt es keine Substanz, noch kann eine begriffen werden, (nach S. 14.) das ist (nach Erkl. 3.) ein Ding, das in sich ist und aus sich begriffen wird. Die Arten aber können (nach Erkl. 5.) ohne Substanz weder sein noch begriffen werden; weshalb diese in der alleinigen göttlichen Natur sein, und aus ihr allein begrif-

sen werden können. Nun giebt es außer Substanzen und Arten nichts. (nach Grundſ. 1.) Alſo kann nichts ohne Gott ſein, noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Es giebt Leute, welche Gott wie den Menſchen aus Körper und Geiſt beſtehend und den Leidenſchaften unterworfen ſich denken; aber wie weit dieſe von der richtigen Erkenntniß Gottes entfernt ſind, iſt aus dem ſchon bewieſenen hinlänglich deutlich. Doch dieſe laſſe ich: denn alle, welche die göttliche Natur auf irgend eine Art erwogen haben, läugnen daß Gott körperlich ſei. Was ſie auch am beſten daraus beweiſen, daß wir unter Körper jede lange breite und tiefe durch eine gewiſſe Form beſtimmte Maſſe verſtehen. Alberneres als dies kann nichts von Gott, nämlich dem abſolut unendlichen Seienden, geſagt werden. Indeß zeigen ſie durch andere Gründe, wodurch ſie eben dies beweiſen wollen, deutlich, daß ſie die körperliche oder ausgedehnte Subſtanz ſelbſt von der göttlichen Natur ganz trennen, und behaupten ſie ſei von Gott geſchaffen. Aus welcher göttlichen Macht aber ſie geſchaffen werden konnte, wiſſen ſie nicht, was deutlich zeigt, daß ſie das, was ſie ſelbſt ſagen nicht verſtehen. Ich wenigſtens habe deutlich genug, meiner Meinung nach, bewieſen, (ſiehe Zuſ. S. 6. und Anmerk. 2. S. 8.) daß keine Subſtanz von einer andern erzeugt oder erſchaffen werden könne. Ferner S. 14 haben wir gezeigt, daß es außer Gott keine Subſtanz gebe, noch eine begriffen werden könne, und hieraus haben wir geſchloſſen, daß die ausgedehnte Subſtanz eine von den unendlichen Eigenſchaften Gottes ſei. Aber zur voll-

ſtändigeren Erläuterung will ich die Beweiſe der Gegner widerlegen, die alle darauf zurückkommen. Erſtlich, daß die körperliche Subſtanz, als Subſtanz aus Theilen, wie ſie meinen, beſteht, und deshalb läugnen ſie, daß ſie unendlich ſein könne, und folglich, daß ſie zu Gott gerechnet werden könne. Und dies erläutern ſie mit vielen Beiſpielen, von denen ich eins oder das andere anführen will. Wenn die körperliche Subſtanz, ſagen ſie, unendlich iſt, ſo nehme man an, daß ſie in zwei Theile zerfalle. Jeder Theil wird entweder endlich oder unendlich ſein. Wenn jenes, iſt alſo das unendliche aus zwei endlichen Theilen zuſammengeſetzt. Dies iſt albern. Wenn dieſes, giebt es alſo ein unendliches, das noch einmal ſo groß als ein anderes unendliches iſt, was auch albern iſt. Ferner, wenn die unendliche Menge durch Theile gemeſſen wird, die einem Fuß gleich ſind, muß ſie aus unendlichen Theilen der Art beſtehen, wie auch, wenn ſie durch Theile gemeſſen wird, die einem Zoll gleich ſind, und deshalb wird eine unendliche Zahl zwölfmal größer ſein, als eine andere unendliche. Endlich, wenn gedacht wird, daß aus einem Punkte einer unendlichen Maſſe zwei Linien, wie A B, A C, in einer im Anfang feſten



und beſtimmten Entfernung ins unendliche verlängert werden, ſo iſt es gewiß, daß die Entfernung zwiſchen B und C ſich ſtets vermehrt, und daß ſie endlich aus

einer bestimmten eine unbestimmbare wird. Da also dies alberne, wie sie meinen, daraus folgt, daß eine unendliche Masse angenommen wird, so schließen sie daraus, daß die körperliche Substanz endlich sein müsse, und folglich zu Gottes Wesen nicht gehöre. Der zweite Beweis wird auch von Gottes höchster Vollkommenheit genommen. Denn da Gott, sagen sie, das höchst vollkommene Seiende ist, kann er nicht leiden: nun kann die körperliche Substanz, da sie ja theilbar ist, leiden; es folgt also, daß sie zu Gottes Wesen nicht gerechnet werden könne. Diese Beweise sind es, welche ich bei den Schriftstellern finde, wodurch sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, und nicht zu ihr gerechnet werden könne. Aber, wenn jemand recht Acht giebt, wird er finden, daß ich hierauf schon geantwortet habe, da ja diese Beweise nur darauf sich gründen, daß die körperliche Substanz aus Theilen zusammengesetzt angenommen wird, was ich schon (S. 12. mit Zus. S. 13.) als albern gezeigt habe. Ferner wenn jemand die Sache recht erwägen will, wird er sehen, daß alle jene Albernheiten, (wenn alles Albernheiten sind, worauf ich mich jetzt nicht einlasse) woraus sie schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sei, keinesweges daraus folgen, daß eine unendliche Masse angenommen wird, sondern weil sie die unendliche Masse meßbar, und aus endlichen Theilen zusammengemischt annehmen, weshalb sie aus den Albernheiten, die daraus folgen, nichts anderes schließen können, als daß die unendliche Masse nicht meßbar sei, und daß sie aus endlichen Theilen nicht zusammengemischt sein könne. Und eben dies ist es, was

wir ſchon oben (S. 12. u. ſ. w.) bewieſen haben. Darum trifft der Pfeil in der That ſie, welchen ſie auf uns richten. Wenn ſie aber ſelbſt aus dieſer ihrer Albernheit doch ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſein müſſe, thun ſie warlich nichts anderes, als wenn jemand daraus, daß er erdichtet der Kreis habe die Eigenheiten des Vierecks, ſchließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreis gezogenen Linien gleich ſind. Denn die körperliche Subſtanz, welche nur als unendlich, nur als einig, nur als untheilbar begriffen werden kann, (ſiehe S. 8. 5. und 12.) eben dieſe ſtellen ſie vor, um zu folgern daß ſie endlich ſei, als aus endlichen Theilen zuſammengemiſcht und vielfach und theilbar. So wiſſen auch andere, nachdem ſie erdichten, daß die Linie aus Punkten beſtehe, viele Gründe aufzufinden, wodurch ſie beweiſen, daß die Linien nicht ins unendliche getheilt werden könne. Und in der That iſt es nicht weniger albern, zu ſetzen, daß die körperliche Subſtanz aus Körpern oder Theilen beſtehe, als daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten beſtehen. Und dies müſſen alle, welche wiſſen, daß die helle Einſicht untrüglich ſei, zugeben, und vornämlich die, welche läugnen, daß es ein leeres giebt. Denn wenn die körperliche Subſtanz ſo getheilt werden könnte, daß ihre Theile real unterſchieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie vorhin, unter ſich verbunden blieben? Und warum ſollen alle ſo zuſammenpaſſen, daß es kein leeres giebt? Die Dinge, welche real von einander verſchieden ſind, können eins ohne das andere ſein und in ihrem Zuſtand

bleiben. Da es also in der Natur kein leeres giebt (worüber anderswo) sondern alle Theile so sich verbinden müssen, daß es kein leeres giebt, so folgt hieraus auch, daß sie nicht real unterschieden werden können, das ist, daß die körperliche Substanz, inwiefern sie Substanz ist, nicht könne getheilt werden. Wenn jemand aber fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Masse zu theilen, antworte ich ihm, daß die Masse auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich abstrakt oder oberflächlich, wie wir nämlich sie uns vorstellen, oder als Substanz, was bloß vom Verstande geschieht. Wenn wir also auf die Masse achten, wie sie in der Vorstellung ist, was häufig ist und uns leicht wird, finden wir sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengemischt; wenn wir aber auf sie, wie sie im Verstande ist, achten, und sie, inwiefern sie Substanz ist, begreifen, was sehr schwer wird, dann finden wir sie, wie wir schon hinlänglich bewiesen haben, unendlich, einig und untheilbar. Dies wird allen, welche zwischen Vorstellung und Verstand zu unterscheiden wissen, hinlänglich deutlich sein, besonders, wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieselbe ist, und in ihr nur Theile unterschieden werden, inwiefern wir die Materie auf verschiedene Art erregt vorstellen, weshalb ihre Theile nur der Art nach unterschieden werden, nicht aber real. Z. B. begreifen wir daß das Wasser, wiefern es Wasser ist, getheilt und seine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, wiefern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner Wasser, als Wasser wird erzeugt und geht unter, aber als Substanz wird es nicht erzeugt noch geht es unter. Und hiemit

glaube ich auch auf den zweiten Beweis geantwortet zu haben, weil auch er darauf sich gründet, daß die Materie als Substanz theilbar sei und aus Theilen zusammengemischt. Und wäre dies auch nicht, weiß ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da (nach S. 14.) es keine Substanz außer Gott geben kann, durch die jene leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles was wird, wird bloß durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens; (wie ich bald zeigen werde) deshalb kann auf keine Art gesagt werden, daß Gott durch ein anderes leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn sie nur als ewig und unendlich gedacht wird. Doch hievon für jetzt genug.

Satz 16.

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß unendliches auf unendliche Arten (das ist, alles was der unendliche Verstand fassen kann) erfolgen.

Beweis.

Dieser Satz muß einem jeden deutlich sein, der nur bedenkt, daß aus gegebener Erklärung eines jeden Dinges der Verstand auf mehrere Eigenheiten schließt, welche gewiß aus derselben (das ist aus des Dinges Wesen selbst) nothwendig erfolgen, und auf desto mehrere, je mehr Realität des Dinges Erklärung ausdrückt, das ist je mehr Realität des erklärten Dinges Wesen enthält. Da aber die göttliche Natur absolut

unendliche Eigenschaften hat, (nach Erkl. 6.) deren jede das unendliche Wesen in ihrer Gattung ausdrückt, muß also aus ihrer Nothwendigkeit unendliches auf unendliche Arten (das ist, alles was der unendliche Verstand fassen kann) nothwendig erfolgen. W. z. b. w.

Zusatz 1.

Hieraus folgt daß Gott aller Dinge, welche der unendliche Verstand fassen kann, wirkende Ursach sei.

Zusatz 2.

2. folgt, daß Gott für sich Ursach sei, nicht aber durch hinzukommendes.

Zusatz 3.

3. folgt, daß Gott absolut erste Ursach sei.

Satz 17.

Gott ist thätig nach den bloßen Gesetzen seiner Natur, und von niemand gezwungen.

Beweis.

Daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, absolut unendliches erfolge, haben wir eben S. 16. gezeigt, und S. 15. bewiesen, daß nichts ohne Gott sein, noch begriffen werden könne, sondern daß alles in Gott sei. Darum kann nichts außer ihm sein, wodurch er zur Thätigkeit bestimmt oder gezwungen würde, und folglich ist Gott

thätig nach den bloßen Gesetzen seiner Natur, und von niemand gezwungen. W. z. b. w.

Zusatz 1.

Hieraus folgt 1., daß es keine Ursach giebt, welche Gott von außen oder innen, außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur, zur Thätigkeit bewegen kann.

Zusatz 2.

Es folgt 2. daß Gott allein freie Ursach sei. Denn Gott allein ist nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da, (nach S. 11. und Zusatz S. 14.) und ist thätig nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur, (nach obigem Satz) und deshalb ist er allein (nach Erkl. 7.) freie Ursach. W. z. b. w.

Anmerkung.

Andere meinen, Gott sei freie Ursach, weil er, wie sie meinen, bewirken kann, daß das, was wir als aus seiner Natur erfolgend angegeben haben, das ist das was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Aber das ist dasselbe, als wenn sie sagten, daß Gott bewirken kann, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten wären, oder daß aus einer gegebenen Ursach nicht eine Wirkung erfolge, was albern ist. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieses Satzes zeigen, daß zu Gottes Natur weder Verstand noch Wille gehöre. Ich weiß, daß viele meinen sie könnten beweisen, daß zu Gottes Natur der höchste Verstand und freier Wille gehöre; denn sie sagen, sie wüßten nichts vollkommeneres, das sie Gott zuschrei-

ben könnten, als jenes, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den der That nach höchst Einsichtvollen fassen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er der That nach einsieht, zum Dasein hervorbringen könne, denn auf die Art meinen sie Gottes Macht zu schwächen. Wenn er alles, sagen sie, was in seinem Verstand ist, geschaffen hätte, würde er nichts weiter schaffen können. Dies halten sie für einen Widerspruch gegen die Allmacht Gottes. Und deshalb nehmen sie lieber Gott gegen alles gleichgültig an, und als schaffe er nichts weiter, als was er nach einem gewissen absoluten Willen zu schaffen beschlossen. Aber ich glaube deutlich gezeigt zu haben, (siehe S. 16.) daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus seiner unendlichen Natur unendliches auf unendliche Art, das ist, alles nothwendig geflossen sei, oder immer nach derselben Nothwendigkeit erfolge, auf dieselbe Art wie aus des Dreiecks Natur von Ewigkeit und in Ewigkeit erfolgt, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirklich, und wird in Ewigkeit in derselben Wirklichkeit beharren. Und auf diese Art wird Gottes Allmacht, meinem Urtheil nach, weit vollkommener gesetzt. Ja die Gegner scheinen Gottes Allmacht (wenn ich aufrichtig sprechen darf) zu läugnen. Denn sie werden gezwungen zu gestehen, daß Gott unendliches schaffbares kenne, was er doch niemals schaffen kann. Denn sonst, wenn er alles, was er kennt, schüfe, würde er, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen, und sich unvollkommen machen. Um also Gott vollkommen zu setzen, kommen sie dahin, daß sie zugleich setzen müssen, er könne nicht alles bewirken, was in

ſeiner Macht ſteht. Alberneres, oder Gottes Allmacht mehr widerſprechendes als dies kann wohl nichts erdichtet werden. Ferner, um auch von Verſtand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuſchreibt, hier etwas zu ſagen, ſo muß, wenn zu Gottes ewigem Weſen Verſtand und Wille gehören, unter beiden Eigenſchaften freilich etwas anderes verſtanden werden, als was man gewöhnlich darunter verſteht. Denn der Verſtand und Wille, welche das Weſen Gottes bildeten, müßten von unſerem Verſtand und Willen himmelweit verſchieden ſein, und könnten nur im Namen ſich gleich ſein, nicht anders warlich als der Hund das himmliſche Sternbild und der Hund, das bellende Thier, ſich gleich ſind. Was ich ſo beweiſe. Wenn der Verſtand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unſer Verſtand, ſpäter als die begriffenen Dinge (wie die meiſten annehmen) oder auch zugleich von Natur mit ihnen ſein, da ja Gott allen Dingen als Urſach vorangeht; (nach Zuſ. 1. S. 16.) ſondern umgekehrt iſt die Wahrheit und das formale Weſen der Dinge deshalb ein ſolches, weil es als ſolches in Gottes Verſtand objektiv da iſt. Deshalb iſt Gottes Verſtand, inwiefern er als Gottes Weſen bildend begriffen wird, wahrhaft der Dinge Urſach, ſowohl ihres Weſens als ihres Daſeins. Dies ſcheinen auch die bemerkt zu haben, welche behaupteten, daß Gottes Verſtand, Wille und Macht ein und daſſelbe ſei. Da alſo Gottes Verſtand die einzige Urſach der Dinge iſt, nämlich (wie wir gezeigt haben) ſowohl ihres Weſens als ihres Daſeins, ſo muß er ſelbſt nothwendig von ihnen ſich unterſcheiden, ſowohl in Rückſicht des Weſens als in Rückſicht des Daſeins. Denn das verurſachte un-

terscheidet sich eben in dem von seiner Ursach, was es von der Ursach hat. Z. B. der Mensch ist die Ursach des Daseins, nicht aber des Wesens eines andern Menschen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit, und deshalb können sie dem Wesen nach einander gleich sein; im Dasein aber müssen sie sich unterscheiden, und wenn das Dasein des einen aufhört, hört darum nicht das des andern auf. Aber wenn das Wesen des einen zerstört und unrichtig werden könnte, würde auch des andern Wesen zerstört. Deshalb muß das Ding, welches des Wesens und Daseins einer Wirkung Ursach ist, von dieser Wirkung verschieden sein sowohl in Rücksicht des Wesens als in Rücksicht des Daseins. Nun ist Gottes Verstand des Wesens und Daseins unseres Verstandes Ursach. Also unterscheidet sich Gottes Verstand, wiefern er als das göttliche Wesen bildend eingesehen wird, von unserm Verstande, sowohl in Rücksicht des Wesens als in Rücksicht des Daseins, und kann in nichts außer im Namen ihm gleich sein, wie wir annahmen. Mit dem Willen hat es dieselbe Bewandniß, wie jeder leicht einsehen kann.

Satz 18.

Gott ist aller Dinge inwohnende, nicht aber vorübergehende Ursach.

Beweis.

Alles was ist, ist in Gott und muß aus Gott begriffen werden, (nach S. 15.) und darum ist Gott (nach Zus. 1. S. 16.) der Dinge, welche in ihm sind, Ursach. Dies ist das erste. Ferner kann es außer Gott keine Substanz geben (nach S. 14.) das ist, (nach Erkl. 3.) ein Ding, das außer-

außerhalb Gott in sich sei. Dies ist das zweite. Gott ist also aller Dinge inwohnende, nicht aber vorübergehende Ursach. W. z. b. w.

Satz 19.

Gott, oder alle Eigenschaften Gottes sind ewig.

Beweis.

Denn Gott (nach Erkl. 6.) ist Substanz, welche (nach S. 11.) nothwendig da ist, das ist, (nach S. 7.) zu deren Natur das Dasein gehört, oder (was dasselbe ist) aus deren Erklärung folgt, daß sie dasei, und deshalb ist er (nach Erkl. 8.) ewig. Ferner unter Gottes-Eigenschaften ist das zu verstehen, was (nach Erkl. 4.) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, das ist das, was zur Substanz gehört, eben dies, sage ich, müssen die Eigenschaften selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus S. 7. bewiesen habe) die Ewigkeit. Folglich muß jede Eigenschaft die Ewigkeit enthalten, und folglich sind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz erhellt auch ganz deutlich, aus der Art, wie ich (S. 11.) das Dasein Gottes bewiesen habe; aus diesem Beweis, sage ich, ist klar, daß Gottes Dasein wie sein Wesen eine ewige Wahrheit ist. Ferner (S. 19. Theil 1. der Grundlehren des Carteſius) habe ich auf noch andere Art die Ewigkeit Gottes bewiesen, und brauche dies hier nicht zu wiederholen.

Satz 20.

Gottes Daſein und Gottes Weſen ſind eins und daſſelbe.

Beweis.

Gott (nach vorig. S.) und alle ſeine Eigenſchaften ſind ewig, das iſt (nach Erkl. 8.) jede ſeiner Eigenſchaften drückt das Daſein aus. Dieſelben Eigenſchaften alſo Gottes, welche (nach Erkl. 4.) Gottes ewiges Weſen ausdrücken, drücken zugleich ſein ewiges Daſein aus, das iſt, eben das, was das Weſen Gottes bildet, bildet zugleich ſein Daſein, und alſo iſt dieſes und ſein Weſen eins und daſſelbe. W. z. b. w.

Zuſatz 1.

Hieraus folgt 1. daß Gottes Daſein, wie ſein Weſen eine ewige Wahrheit ſei.

Zuſatz 2.

Es folgt 2. daß Gott oder alle Eigenſchaften Gottes unveränderlich ſind. Denn, wenn ſie in Rückſicht des Daſeins verändert würden, müßten ſie auch (nach obigem S.) in Rückſicht des Weſens verändert werden, das iſt (wie für ſich klar) aus richtigen unrichtige werden, was albern iſt.

Satz 21.

Alles, was aus der abſoluten Natur einer Eigenſchaft Gottes erfolgt, mußte immer und unendlich daſein, oder iſt durch dieſelbe Eigenſchaft ewig und unendlich.

Beweis.

Nimm an, wenn es möglich ist, (sofern du es läugnest) daß etwas in einer Eigenschaft Gottes aus ihrer absoluten Natur erfolge, was endlich ist und ein begränztes Dasein hat oder Dauer, z. B. die Idee Gottes im Denken. Aber das Denken, da es doch als Gottes Eigenschaft angenommen wird, ist nothwendig (nach S. 11.) seiner Natur nach unendlich. Wiefern es aber die Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Erkl. 2.) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst begränzt wird. Jedoch nicht durch das Denken selbst, wiefern es die Idee Gottes bildet, denn sofern wird es eben als endlich angenommen. Also durch das Denken, wiefern es die Idee Gottes nicht bildet, welches dennoch (nach S. 11.) nothwendig da sein muß. Es giebt also ein Denken, welches die Idee Gottes nicht bildet, und darum folgt nicht aus seiner Natur, wiefern es absolutes Denken ist, nothwendig die Idee Gottes. (denn es wird ein die Idee Gottes bildendes und ein sie nicht bildendes angenommen) Dies ist gegen die Voraussetzung. Wenn also die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas (es ist gleich, was man annimmt, denn der Beweis ist allgemein) in einer Eigenschaft Gottes aus der Nothwendigkeit der absoluten Natur der Eigenschaft selbst erfolgt, so

muß es nothwendig unendlich sein. Dies war das erste.

Ferner das, was aus der Nothwendigkeit der Natur einer Eigenschaft so erfolgt, kann keine begränzte Dauer haben. Denn, wenn du es läugnest, so nimm an, es gebe ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur einer Eigenschaft folgt, in einer Eigenschaft Gottes, z. B. die Idee Gottes im Denken, und von dieser nimm an, sie sei einst nicht dagewesen oder werde nicht da sein. Da aber das Denken als eine Eigenschaft Gottes angenommen wird, muß es auch nothwendig und unveränderlich da sein. (nach S. 11. und Zus. 2. S. 20.) Darum muß jenseit der Schranken der Dauer der Idee Gottes (denn es wird angenommen sie sei einst nicht dagewesen oder werde nicht da sein) das Denken ohne die Idee Gottes da sein. Nun ist dies gegen die Voraussetzung, denn es wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken nothwendig die Idee Gottes folge. Also kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes folgt, keine begränzte Dauer haben, sondern ist durch dieselbe Eigenschaft ewig. Dies war das zweite. Bemerke, daß dasselbe behauptet werden muß von jedem Dinge, welches in einer Eigenschaft Gottes aus Gottes absoluter Natur nothwendig erfolgt.

Satz 22.

Alles, was aus einer Eigenschaft Gottes, wiefern diese auf solche Art geartet ist, daß die Art durch diese Eigenschaft nothwendig und unendlich da ist, erfolgt, muß auch nothwendig und unendlich da sein.

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes geht auf dieselbe Art, wie der Beweis des vorigen.

Satz 23.

Alle Art, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte nothwendig folgen entweder aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes, oder aus einer Eigenschaft die auf solche Art geartet ist, daß auch diese erste Art nothwendig und unendlich da ist.

Beweis.

Denn Art ist in einem anderen, durch welches sie begriffen werden muß, (nach Erkl. 5.) das ist, (nach S. 15.) ist in Gott allein, und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn also die Art als nothwendig da seiend und unendlich seiend begriffen wird, so muß dies beides nothwendig geschlossen oder wahrgenommen werden aus einer Eigenschaft Gottes, wiefern diese als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseins, oder (was nach Erkl. 8. dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, das ist (nach Erkl. 6.

und S. 19.) wiefern sie absolut betrachtet wird. Die Art also, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgen; und dies entweder unmittelbar, (worüber S. 21.) oder durch Vermittelung einer Art, welche aus der Eigenschaft absoluter Natur erfolgt, das ist (nach obigem Satz) welche nothwendig und unendlich da ist. W. z. b. w.

Satz 24.

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt nicht ihr Dasein in sich.

Beweis

erhellt aus Erkl. 1. Denn das, dessen Natur (nämlich für sich betrachtet) das Dasein in sich schließt, ist Ursach seiner selbst, und ist da aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur.

Zusatz.

Hieraus folgt, Gott sei nicht bloß die Ursach, daß die Dinge anfangen da zu sein, sondern auch daß sie im Dasein beharren, oder (um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen) Gott sei die Ursach des Fortseins der Dinge. Denn, mögen die Dinge da sein oder nicht da sein, so oft wir auf ihr Wesen achten, finden wir daß dies weder Dasein noch Dauer in sich schließt; und deshalb kann ihr Wesen weder ihres Daseins noch ihrer Dauer Ursach sein, sondern nur Gott

zu deſſen Natur allein das Daſein gehört. (nach Zuſ. 1. S. 14.)

Satz 25.

Gott iſt nicht nur die wirkende Urſach des Daſeins ſondern auch des Weſens der Dinge.

Beweis.

Wenn du es läugneſt, ſo iſt alſo Gott nicht Urſach des Weſens der Dinge, und alſo kann (nach Grundſ. 4.) das Weſen der Dinge ohne Gott begriffen werden. Nun iſt dies (nach S. 15.) albern. Alſo iſt Gott auch des Weſens der Dinge Urſach. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieſer Satz folgt deutlicher aus S. 16. Denn aus ihm folgt, daß aus der gegebenen göttlichen Natur ſowohl das Weſen als das Daſein der Dinge nothwendig geſchloſſen werden müſſe; und kurz, in dem Sinn, worin Gott Urſach ſeiner ſelbſt genannt wird, muß er auch Urſach aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem folgenden Zuſatz erhellen wird.

Zuſatz.

Die beſondern Dinge ſind nichts, als Erregungen der Eigenſchaften Gottes, oder Arten, durch welche Gottes Eigenſchaften auf gewiſſe und beſtimmte Art ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus Satz 15. und Erklärung 5.

Satz. 26.

Das Ding, welches etwas zu wirken beſtimmt iſt, wurde nothwendig ſo von

Gott bestimmt, und was von Gott nicht bestimmt ist, kann nicht sich selbst zum wirken bestimmen.

Beweis.

Das, wodurch die Dinge etwas zu wirken bestimmt genannt werden, ist nothwendig etwas positives. (wie für sich klar.) Also ist Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur die wirkende Ursach sowohl des Wesens als des Daseins desselben. (nach S. 25. und 16.) Dies war das erste. Hieraus folgt auch, was zweitens im Satz steht auf das deutlichste. Denn wenn das Ding, welches von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so wäre der erste Theil hievon falsch, was albern ist, wie wir gezeigt haben.

Satz 27.

Das Ding, welches von Gott etwas zu wirken bestimmt ist, kann sich selbst nicht unbestimmt machen.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus dem dritten Grundsatz.

Satz 28.

Jedes einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein, noch zum wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum dasein und wirken von einer andern Ursach bestimmt wird, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein

hat. Und wiederum kann diese Ursach auch nicht dasein noch zum wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum dasein und wirken bestimmt wird, und so in das unendliche fort.

Beweis.

Was zum dasein und wirken bestimmt ist, wurde von Gott so bestimmt. (nach S. 26. und Zus. S. 24.) Aber das, was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, konnte nicht von der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes hervorgebracht werden. Denn alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgt, ist unendlich und ewig. (nach S. 21.) Es mußte also aus Gott oder einer Eigenschaft desselben erfolgen, wiefern sie als auf gewisse Art erregt betrachtet wird. Denn außer Substanz und Arten giebt es nichts, (nach Grundsz. 1. und Erkl. 3. und 5.) und die Arten (nach Zus. S. 25.) sind nichts als Erregungen der Eigenschaften Gottes. Aber aus Gott oder einer Eigenschaft desselben, wiefern sie auf eine Art erregt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht erfolgen. (nach S. 22.) Es mußte also erfolgen oder zum dasein und wirken bestimmt werden, von Gott oder einer Eigenschaft desselben, wiefern sie geartet ist auf eine Art, welche endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat. Dies war

das erste. Ferner mußte wieder diese Ursach oder diese Art (aus demselben Grund, aus welchem wir den ersten Theil dieses Satzes eben bewiesen haben) von einer andern bestimmt werden, welche auch endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, und wieder diese letzte (aus demselben Grunde) von einer andern, und so immerfort (aus demselben Grund) in das unendliche hin. W. z. b. w.

Anmerkung.

Da einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig erfolgt, indem dies erste alles vermittelte, was doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, so folgt hieraus: 1. daß Gott der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge absolut nächste Ursach sei, nicht aber in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursach nicht sein noch begriffen werden. (nach S. 15. und Zus. S. 24.) Es folgt 2. daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursach der einzelnen Dinge genannt werden kann, wenn nicht vielleicht aus der Ursach, damit wir diese von denen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner absoluten Natur erfolgen, unterscheiden. Denn unter entfernter Ursach verstehen wir eine solche, welche mit ihrer Wirkung auf keine Art verbunden ist. Aber alles, was ist, ist in Gott, und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann.

Satz 29.

In der Natur der Dinge giebt es

kein zufälliges; sondern alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art da zu sein und zu wirken.

Beweis.

Alles, was ist, ist in Gott, (nach S. 15.) Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach S. 11.) nothwendig, nicht aber zufällig ist er da. Ferner die Arten der göttlichen Natur sind aus ihr auch nothwendig, nicht aber zufällig erfolgt, (nach S. 16.) und das, entweder wiefern die göttliche Natur absolut, (nach S. 21.) oder wiefern sie als auf gewisse Art zur Thätigkeit bestimmt betrachtet wird. (nach S. 27.) Ferner ist Gott die Ursach dieser Arten nicht nur, wiefern sie bloß dasind, (nach Zus. S. 24.) sondern auch, (nach S. 26.) wiefern sie als zu einem wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie nun von Gott (nach demselben S.) nicht bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst bestimmen; und umgekehrt (nach S. 27.) wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst unbestimmt machen. Darum ist alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur da zu sein, sondern auch auf gewisse Art da zu sein und zu wirken, und es giebt kein zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung.

Bevor ich weiter fortfahre, will ich hier erläutern

oder vielmehr erinnern, was bei uns unter lebendiger Natur und was unter todter Natur zu verstehen sei. Denn ich glaube aus dem vorigen ist schon klar, daß wir unter lebendiger Natur das verstehen, was in sich ist, und aus sich begriffen wird, oder die Eigenschaften der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, das ist, (nach Zus. 1. S. 14. und Zus. 2. S. 17.) Gott, wiefern er als freie Ursach betrachtet wird. Unter todter Natur aber verstehe ich alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jeder Eigenschaft Gottes erfolgt, das ist, alle Arten der Eigenschaften Gottes, wiefern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder sein, noch begriffen werden können.

Satz 30.

Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand muß Gottes Eigenschaften und Gottes Erregungen fassen und nichts anderes.

Beweis.

Die richtige Idee muß mit ihrem Objekt übereinstimmen, (nach Grundsatz 6.) das ist, (wie für sich klar) es muß das, was im Verstand objektiv enthalten ist, nothwendig in der Natur geben. Nun giebt es in der Natur (nach Zus. 1. S. 14.) nur Eine Substanz, nämlich Gott, und keine andere Erregungen, (nach S. 15.) als welche in Gott sind, und welche (nach demselben S.) ohne Gott nicht sein, noch begriffen werden können. Also muß der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand die Eigenschaften Got-

tes und die Erregungen Gottes faſſen und nichts anderes. W. z. b. w.

Satz 31.

Der Verſtand in der Wirklichkeit, ſei er endlich oder unendlich, wie auch der Wille, die Neigung, die Liebe u. ſ. w. müſſen zur todten Natur, nicht aber zur lebendigen gerechnet werden.

Beweis.

Denn unter Verſtand (wie für ſich klar) verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine gewiſſe Art zu denken, welche Art von andern, nämlich der Neigung, Liebe u. ſ. w. ſich unterſcheidet, und deshalb (nach Erkl. 5.) aus dem abſoluten Denken begriffen werden muß, nämlich (nach S. 15. und Erkl. 6.) aus einer Eigenſchaft Gottes, welche das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo begriffen werden muß, daß ſie ohne dieſelbe weder ſein, noch begriffen werden kann, und folglich (nach Anmerk. S. 29.) zur todten Natur, nicht aber zur lebendigen gerechnet werden muß, wie auch die übrigen Arten des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung.

Der Grund, warum ich hier vom Verſtand in der Wirklichkeit ſpreche, iſt nicht, weil ich zugebe es gäbe einen Verſtand in der Möglichkeit, ſondern, weil ich alle Verwirrung zu vermeiden wünſche, will ich nur von einem ganz deutlich wahrgenommenen Ding ſprechen, nämlich vom verſtehen ſelbſt. Deutlicher als

dies kann nichts von uns wahrgenommen werden. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zur vollkommenern Erkenntniß des verstehens führte.

Satz 32.

Der Wille kann nicht freie Ursach genannt werden, sondern nur nothwendige.

Beweis.

Der Wille ist nur eine gewisse Art zu denken, wie der Verstand. Folglich (nach S. 28.) kann jedes wollen nur dasein und zum wirken bestimmt werden, wenn es von einer andern Ursach bestimmt wird, und diese wieder von einer andern und so ferner ins unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen wird, muß er auch zum dasein und wirken bestimmt werden von Gott, nicht wiefern dieser absolut unendliche Substanz ist, sondern wiefern er eine Eigenschaft hat, welche das unendliche und ewige Wesen des Denkens ausdrückt. (nach S. 23.) Auf alle Art also, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, fodert er eine Ursach, durch welche er zum dasein und wirken bestimmt wird, und folglich (nach Erkl. 7.) kann er nicht freie Ursach, sondern nur nothwendige oder gezwungene genannt werden. W. z. b. w.

Zusatz 1.

Hieraus folgt 1. Gott wirke nicht nach Freiheit des Willens.

Zusatz 2.

Es folgt 2. Wille und Verstand verhalte sich zu Gottes Natur so, wie Bewegung und Ruhe, und absolut, wie alles natürliche, welches (nach S. 29.) von Gott da zu sein und auf gewisse Art zu wirken bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf wie alles übrige einer Ursach, durch welche er da zu sein und auf gewisse Art zu wirken bestimmt wird. Und obgleich aus gegebenem Willen oder Verstand unendliches erfolgt, kann deshalb dennoch von Gott eben so wenig behauptet werden, daß er aus Freiheit des Willens thätig sei, als wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe erfolgt (denn auch aus diesen erfolgt unendliches) behauptet werden kann, daß er aus Freiheit der Bewegung und Ruhe handele. Darum gehört der Wille zu Gottes Natur eben so wenig, als das übrige natürliche, sondern er verhält sich auf dieselbe Art zu ihr, wie Bewegung und Ruhe und alles übrige, was wir als aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend gezeigt haben, und als von ihr auf gewisse Art da zu sein und zu wirken bestimmt.

Satz 33.

Die Dinge konnten auf keine andere Art und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.

Beweis.

Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt, (nach S. 16.) und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art da zu sein und zu wirken. (nach S. 29.) Wenn also die Dinge von anderer Natur sein könnten, oder auf andere Art zum wirken bestimmt werden, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so müßte also auch Gottes Natur eine andere sein können, als sie jetzt ist, und folglich (nach S. 11.) müßte sie auch da sein, und also könnte es zwei oder mehrere Götter geben, was (nach Zus. 1. S. 14.) albern ist. Deshalb konnten die Dinge auf keine andere Art und in keiner andern Ordnung u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung 1.

Da ich hiedurch deutlicher als das Mittagslicht gezeigt habe, es gebe absolut nichts in den Dingen, weshalb sie zufällig genannt werden könnten, will ich kurz erläutern, was unter zufällig von uns zu verstehen sei; aber zuerst, was unter nothwendig und unmöglich. Ein Ding wird nothwendig genannt in Beziehung auf sein Wesen oder in Beziehung auf die Ursach. Denn das Dasein eines Dinges erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seiner Erklärung oder aus einer gegebenen wirkenden Ursach. Ferner wird auch aus diesem Grund ein Ding unmöglich genannt; nämlich weil entweder sein Wesen oder seine Erklärung einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äußere Ursach giebt, welche ein solches Ding hervor-

hervorzubringen bestimmt sein könnte. Aber zufällig wird ein Ding nur in Beziehung des Mangels unserer Erkenntniß genannt. Denn ein Ding, von dessen Wesen wir nicht wissen, ob es einen Widerspruch enthält, oder von welchem wir sehr gut wissen, daß es keinen Widerspruch enthält, aber dennoch von seinem Dasein nichts mit Bestimmtheit behaupten können, nämlich weil uns die Ordnung der Ursachen verborgen ist, dies kann uns niemals weder nothwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

Anmerkung 2.

Aus dem vorhergehenden folgt deutlich, daß die Dinge in der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht sind, da sie ja aus der gegebenen vollkommensten Natur nothwendig erfolgt sind. Und dies zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn seine Vollkommenheit zwingt uns dies zu behaupten. Ja aus dem Gegentheil würde klar folgen, (wie ich eben gezeigt habe) daß Gott nicht höchst vollkommen sei; nämlich weil, wenn die Dinge auf eine andere Art hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur müßte zugeschrieben werden, verschieden von der, welche wir gezwungen sind aus der Betrachtung des vollkommensten Seienden ihm zuzuschreiben. Aber ich zweifele nicht, daß viele diese Vorstellung als albern verwerfen, und sich nicht bewegen werden sie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grund, als weil sie gewohnt sind Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben, welche weit entfernt ist von der, welche wir (Erkl. 6.) angenommen haben, nämlich einen absoluten Willen. Aber ich zweifele auch nicht, daß sie, wenn sie die Sache

überlegen und die Folge unſerer Beweiſe richtig überdenken wollen, endlich eine ſolche Freiheit wie ſie jetzt Gott zuſchreiben nicht bloß als thöricht ſondern auch als großes Hinderniß des Wiſſens gänzlich verwerfen werden. Es iſt nicht nöthig hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung Satz 17. geſagt iſt. Aber ihretwegen will ich noch zeigen, daß, wenn man auch zugiebt, daß der Wille zu Gottes Weſen gehöre, aus ſeiner Vollkommenheit dennoch folge, daß die Dinge auf keine andere Art noch in anderer Ordnung von Gott erſchaffen werden konnten. Dies wird leicht zu zeigen ſein, wenn wir erſt das betrachten, was ſie ſelbſt zugeben, nämlich daß es von dem bloßen Beſchluß und Willen Gottes abhange, daß jedes Ding das ſei, was es iſt. Denn ſonſt wäre Gott nicht Urſach aller Dinge. Zweitens, daß alle Beſchlüſſe Gottes von Ewigkeit her von Gott ſelbſt geheiligt ſind. Denn ſonſt würde er der Unvollkommenheit und Unbeſtändigkeit geziehen. Aber da es im ewigen kein wann giebt, kein vorher, kein nachher, ſo folgt deshalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott niemals etwas anders beſchließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor ſeinen Beſchlüſſen nicht geweſen ſei, noch ohne ſie ſein könne. Aber ſie ſagen, nimmt man auch an, daß Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit etwas anderes über die Natur und ihre Ordnung beſchloſſen hätte, ſo würde daraus in Gott keine Unvollkommenheit folgen. Aber wenn ſie das ſagen, geſtehen ſie zugleich, Gott könne ſeine Entſchlüſſe ändern. Denn hätte Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas anderes beſchloſſen, als er beſchloſſen hat, das iſt, hätte er etwas

anderes über die Natur gewollt und eingesehen, so hätte er nothwendig einen andern Verstand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn es erlaubt ist Gott einen andern Verstand und einen andern Willen zuzuschreiben, ohne eine Veränderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit, warum könnte er jetzt nicht seine Beschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern und dennoch gleich vollkommen bleiben? Denn es ist ja einerlei, in Rücksicht seines Wesens und seiner Vollkommenheit, wie man seinen Verstand und Willen in Bezug auf die geschaffenen Dinge und ihre Ordnung begreife. Ferner gestehen alle Philosophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach, sondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber sein Verstand und sein Wille von seinem Wesen sich nicht unterscheiden, wie auch alle zugeben: so folgt hieraus auch, daß wenn Gott einen andern Verstand und andern Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich anfangs geschlossen habe) wenn die Dinge anders als sie jetzt sind von Gott hervorgebracht wären, so müßte Gottes Verstand und sein Wille, das ist, wie zugegeben wird, sein Wesen ein anderes sein. Dies ist albern.

Da also die Dinge auf keine andere Art, noch in andrer Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, und daß dies wahr sei aus der höchsten Vollkommenheit Gottes erfolgt, so kann uns kein gesundes Urtheil überreden zu glauben, daß Gott nicht alles was in seinem Verstand ist mit derselben Vollkommenheit habe schaffen wollen, mit welcher er alles einsieht. Aber sie sagen in den Dingen sei keine Vollkommen-

heit noch Unvollkommenheit, sondern das, was in ihnen ist, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht genannt werden, hange nur von Gottes Willen ab: und folglich, wenn Gott gewollt hätte, hätte er bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber was ist dies anders, als ein offenes Geständniß, daß Gott, welcher das, was er will, nothwendig einsieht, durch seinen Willen bewirken könne, daß er die Dinge auf andere Art einsehe, als er sie einsieht? Dies (wie eben gezeigt) ist große Albernheit. Darum kann ich den Beweis gegen sie selbst auf diese Art wenden. Alles hängt ab von Gottes Macht. Wenn die Dinge also anders sich verhalten könnten, müßte nothwendig Gottes Wille sich auch anders verhalten. Nun kann sich Gottes Wille nicht anders verhalten, (wie wir eben aus Gottes Vollkommenheit deutlich gezeigt haben) also können sich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich gestehe, daß diese Meinung, welche alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterwirft, und alles als von seinem Beschluß abhangend annimmt, weniger vom wahren entfernt sei, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, daß Gottes sämmtliche Handlungen sich auf das gute bezögen. Denn diese letzten scheinen etwas außer Gott zu setzen, was von Gott nicht abhängt, worauf Gott wie auf ein Vorbild im wirken Acht giebt, oder worauf er, wie auf ein bestimmtes Ziel, lossteuert. Dies ist warlich nichts anderes, als Gott dem Schicksal unterwerfen. Alberneres kann wohl nichts von Gott behauptet werden, von ihm, den wir als des Wesens und Daseins aller Dinge erste und einzige freie Ursach

dargestellt haben. Darum ist es nicht nöthig bei der Widerlegung dieser Albernheit die Zeit zu verlieren.

Satz 34.

Gottes Vermögen ist sein Wesen selbst.

Beweis.

Denn aus der bloßen Nothwendigkeit des Wesens Gottes folgt, daß Gott die Ursach seiner selbst (nach S. 11.) und (nach S. 16. und dessen Zus.) aller Dinge ist. Also ist das Vermögen Gottes, wodurch er selbst und alles ist und handelt, sein Wesen selbst. W. z. b. w.

Satz 35.

Was wir als in Gottes Macht stehend begreifen, das ist nothwendig.

Beweis.

Denn was in Gottes Macht ist, dies (nach vorigem Satz) muß in seinem Wesen so begriffen sein, daß es aus demselben nothwendig folgt, und also ist es nothwendig. W. z. b. w.

Satz 36.

Nichts ist da, aus dessen Natur nicht eine Wirkung erfolgen sollte.

Beweis.

Alles was da ist, drückt Gottes Natur oder Wesen auf eine gewisse und bestimmte Art aus, (nach Zus. S. 25.) das ist, (nach S. 34.) alles was da ist, drückt Gottes Macht, welche aller Dinge Ursach ist, auf gewisse und bestimmte Art

aus, und folglich (nach S. 16.) muß aus allem eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiedurch habe ich Gottes Natur und seine Eigenheiten erläutert, nämlich daß er nothwendig da ist; daß er Einer ist; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß er aller Dinge freie Ursach ist, und wie; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann, und endlich daß alles von Gott vorherbestimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder absolutem Beschluß, sondern aus der absoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo Gelegenheit war, die Vorurtheile wegzuräumen gesucht, welche verhindern konnten meine Beweise aufzufassen. Weil aber nicht wenig Vorurtheile noch übrig sind, welche auch, ja am meisten verhindern konnten und können, daß die Leute den Zusammenhang der Dinge auf die Art, wie ich ihn entwickelt habe, annehmen können, habe ich es der Mühe für werth gehalten, diese hier der Prüfung der Vernunft zu übergeben. Da alle Vorurtheile, welche ich hier durchzunehmen Willens

bin, aus dem einen fließen, nämlich, daß die Leute gemeinhin annehmen, alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, wegen eines Zweckes, ja weil sie für gewiß halten, daß Gott selbst alles zu einem gewissen bestimmten Zweck hinleite: (Denn sie sagen, Gott habe alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre) so will ich dies eine zuerst betrachten, indem ich nämlich erstlich den Grund aufsuche, warum die meisten bei diesem Vorurtheil sich beruhigen, und alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Zweitens will ich die Unrichtigkeit desselben aufzeigen, und drittens entwikkeln, wie hieraus die Vorurtheile entstanden sind von gut und böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und anderen der Art. Aber dies aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, gehört nicht hierher. Hier reicht es hin, wenn ich als Grundsatz das annehme, was alle zugeben müssen, nämlich das, daß alle Menschen der Ursachen der Dinge unkundig geboren werden, und daß alle eine Begierde haben, deren sie sich bewußt sind, das ihnen nützliche zu suchen. Hieraus folgt erstens, daß die Menschen meinen, sie wären frei, weil sie ihres Willens und ihrer Begierde sich bewußt sind, und an die Ursachen, von welchen sie getrieben werden, etwas zu begehren und zu wol-

len, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traum denken. Es folgt zweitens, daß die Menschen alles wegen eines Zweckes thun, nämlich wegen des nützlichen, welches sie begehren. Daher kömmt es, daß sie immer nur die Zweckursachen der vollbrachten Dinge zu wissen begehren, und, wenn sie diese gehört, zufrieden sind, nämlich weil sie keine Ursach haben, weiter in Ungewißheit zu sein. Wenn sie sie aber von einem andern nicht erfahren können, bleibt ihnen nichts übrig, als daß sie in sich selbst zurückkehren, und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, nachsinnen, und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Denkart die Denkart eines andern. Ferner, da sie in sich und außer sich allerlei Mittel finden, welche nicht wenig ihnen helfen, das ihnen nützliche zu erreichen, wie z. B. die Augen zum sehen, die Zähne zum kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum leuchten, das Meer Fische zu ernähren u. s. w., so kömmt es daher, daß sie alles natürliche als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten; und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht sind, so war dies die Ursach zu dem Glauben, irgend ein anderer sei es, welcher jene Mittel zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe. Denn da sie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst

gemacht hätten, ſondern ſie mußten aus den Mitteln, welche ſie ſich hervorzubringen pflegen, ſchließen, es gebe einen oder einige mit menſchlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, welche ihnen alles beſorgt und zu ihrem Nutzen alles gemacht hätten. Auch die Denkart dieſer, da ſie nie darüber etwas gehört hatten, mußten ſie nach der ihrigen beurtheilen. Darum nahmen ſie an, die Götter lenkten alles zum Nutzen der Menſchen, um die Menſchen ſich zu verpflichten, und auf das höchſte von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß jeder verſchiedene Arten Gott zu verehren ausdachte nach ſeiner Denkart, damit Gott ſie mehr als die übrigen liebte, und die ganze Natur zum Nutzen ihrer blinden Begierde und unerſättlichen Habſucht lenkte. Und ſo verwandelte ſich dies Vorurtheil in Aberglauben, und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern. Dies war der Grund, warum jeder mit größter Anſtrengung aller Dinge Zweckurſachen zu verſtehen und ſie zu erklären ſuchte. Aber während ſie zu zeigen ſuchten, daß die Natur nichts vergebens (das iſt, was nicht zum Nutzen der Menſchen diente) thue, ſcheinen ſie nichts anderes gezeigt zu haben, als daß die Natur und die Götter eben ſo thöricht wären, als die Menſchen. Betrachtet nur, wie weit es endlich gegangen iſt! Unter ſo vielem nützlichen in der Natur mußten ſie nicht wenig nachtheiliges

finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w. Diese, meinten sie, kämen daher, weil die Götter über die von den Menschen ihnen angethanen Beleidigungen erzürnt wären, oder über Vergehen bei ihrer Verehrung. Obgleich die Erfahrung täglich sich dagegen auflehnte, und durch unzählige Beispiele zeigte, daß nützliches und schädliches den frommen und ruchlosen auf gleiche Weise begegne, gingen sie doch nicht ab von dem eingewurzelten Vorurtheil. Denn es war ihnen leichter, dies unter das übrige unbekannte, dessen Nutzen sie nicht wußten, zu rechnen, und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Stand der Unwissenheit zu behaupten, als jenes ganze Gerüst zu zerstören, und ein neues zu erdenken. Darum nahmen sie als ausgemacht an, daß die Urtheile der Götter weit die menschliche Fassungskraft überstiegen, welches warlich einzige Ursach wäre, daß die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, welche nicht mit Zwecken sondern nur mit den Wesen und Eigenheiten der Gestalten sich beschäftigt, eine andere Richtschnur der Wahrheit den Menschen gezeigt hätte. Außer der Mathematik können noch andere Ursachen angeführt werden, (deren Aufzählung hier überflüssig ist) welche die Menschen auf diese gemeinen Vorurtheile aufmerksam machen können, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen.

Hiedurch habe ich hinlänglich das erläutert, was ich zuerſt verſprach. Um jetzt aber zu zeigen, daß die Natur ſich keinen Zweck vorgeſetzt habe, und daß alle Zweckurſachen nur menſchliche Erdichtungen ſeien, bedarf es nicht viel. Denn ich glaube dies erhelle ſchon hinlänglich aus den Gründen und Urſachen, aus welchen ich den Urſprung dieſes Vorurtheils hergeleitet habe, ſo wie auch aus Satz 16. und Zuſatz Satz 32. und außerdem aus allen den Gründen, wodurch ich gezeigt habe, daß alles in der Natur nach einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit und höchſten Vollkommenheit vor ſich gehe. Nur dies will ich noch zuſetzen, nämlich daß dieſe Lehre vom Zweck die Natur gänzlich aufhebe. Denn das, was wahrhaft Urſach iſt, betrachtet ſie als Wirkung, und umgekehrt. Ferner macht ſie das, was von Natur früher iſt, zum ſpäteren. Und endlich das, was das höchſte und vollkommenſte iſt, macht ſie zum unvollkommenſten. Denn (mit Uebergehung der beiden erſten, welche für ſich klar ſind) aus den Sätzen 21. 22. und 23. erhellt, daß die Wirkung die vollkommenſte iſt, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und daß etwas deſto unvollkommener iſt, je mehr vermittelnde Urſachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Aber wenn die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht ſind, deshalb gemacht wären, damit Gott ſeinen Zweck erreichte, dann

wären nothwendig die letzten, um derenwillen die ersten gemacht sind, die vornehmsten von allen. Ferner hebt diese Lehre Gottes Vollkommenheit auf. Denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt. Obgleich nun die Theologen und Metaphysiker zwischen Zweck des Bedürfnisses und Zweck der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch, daß Gott alles seinethalb nicht aber wegen der geschaffenen Dinge gethan habe, weil sie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, wegen dessen Gott handeln sollte. Also werden sie nothwendig gezwungen zuzugeben, Gott habe dessen, um dessenwillen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt, und es begehrt, wie für sich klar. Hier ist nicht zu vergessen, daß die Anhänger dieser Lehre, welche im Bestimmen der Zwecke der Dinge ihren Scharfsinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art zu beweisen, um diese ihre Lehre zu stützen, vorgebracht haben, indem sie nämlich sich berufen nicht auf Unmöglichkeit sondern auf Unwissenheit. Dies zeigt, daß es kein anderes Mittel gegeben diese Lehre zu beweisen. Denn wenn z. B. von einem Dach herab ein Stein auf jemandes Kopf fällt, und ihn tödtet, so beweisen sie auf die Art, daß der Stein um den Menschen zu tödten gefallen sei. Denn wenn er nicht nach Gottes Willen zu diesem Zweck gefallen wäre, wie konnten wohl

so viele Umstände (denn oft kommen viele zusammen) durch Zufall zusammenkommen? Du antwortest vielleicht, es sei gekommen, weil der Wind ging, und weil der Mensch dort seinen Weg nahm. Aber sie dringen in dich, warum ging der Wind damals? Warum nahm der Mensch gerade damals dort seinen Weg? Wenn du wieder antwortest, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer am vorigen Tage bei noch ruhigem Wetter anfing heftig sich zu bewegen, und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen war: so dringen sie wieder in dich, weil das fragen keine Gränze hat, warum bewegte sich aber das Meer heftig? warum wurde der Mensch zu jener Zeit eingeladen? und sofort werden sie nach den Ursachen der Ursachen zu fragen nicht ablassen, bis du zu dem Willen Gottes, das ist zu dem Zufluchtsort der Unwissenheit entfliehst. So auch, wenn sie den Bau des menschlichen Leibes betrachten, staunen sie, und schließen, weil sie die Ursachen dieses Kunstwerks nicht kennen, er sei nicht durch mechanische sondern göttliche oder übernatürliche Kunst erbaut, und auf solche Art zusammengesetzt, daß ein Theil dem andern nicht schade. Daher kömmt es, daß wer der Wunder richtige Ursachen aufsucht, und wer die natürlichen Dinge als ein Kundiger zu verstehen nicht aber als ein Thor anzustaunen strebt, meist für einen Ketzer und

ruchlosen gehalten und von denen verschrieen wird, welche das Volk als Dolmetscher der Natur und der Götter anbetet. Denn sie wissen, daß, wenn man die Unwissenheit wegräumt, die Dummheit, das ist das einzige Mittel, welches sie haben um zu erweisen und ihr Ansehen zu behaupten, wegfällt. Doch dies lasse ich, und gehe zu dem über was ich drittens hier zeigen wollte.

Nachdem die Menschen sich überredet haben, daß alles, was geschieht, ihrethalben geschehe, mußten sie das bei jedem Ding für die Hauptsache halten, was ihnen das nützlichste war, und alles das am vorzüglichsten schätzen, wovon sie am besten erregt wurden. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden, womit sie die Beschaffenheiten der Dinge bezeichneten, nämlich: gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit und Häßlichkeit. Weil sie sich für frei halten, sind folgende Begriffe entstanden, nämlich Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Diese letzten will ich unten erläutern, nachdem ich von der menschlichen Natur gehandelt habe, die ersten aber will ich hier kurz durchnehmen. Nämlich alles das, was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung nutzt haben sie gut, was aber diesem zuwider ist, böse genannt. Und weil die, welche die Natur der Dinge nicht verstehen, nichts von den Din-

gen behaupten, sondern die Dinge nur sich vorstellen, und Vorstellung für Verstand nehmen, so glauben sie fest es sei eine Ordnung in den Dingen, der Dinge und ihrer Natur unkundig. Denn wenn sie so verbunden sind, daß wir sie, wenn sie uns durch die Sinne vorgestellt werden, leicht vorstellen können, und folglich leicht uns ihrer erinnern, nennen wir sie wohlgeordnet, wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie wären schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das vorzüglich angenehm ist, was wir leicht vorstellen können, ziehen deshalb die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob außer der Beziehung auf unsere Vorstellung die Ordnung etwas in der Natur wäre. Sie sagen Gott habe alles nach Ordnung geschaffen, und leihen auf diese Art ohne ihr Wissen Gott Vorstellung, wenn sie nicht vielleicht meinen, daß Gott für die menschliche Vorstellung sorgend alle Dinge auf die Art verbunden hätte, wie sie am leichtesten sie sich vorstellen könnten. Und das wird sie vielleicht gar nicht aufhalten, daß man unzähliges findet, was unsere Vorstellung weit übersteigt, und sehr vieles, was sie, wegen ihrer Schwäche, verwirrt. Doch hierüber genug. Ferner die übrigen Begriffe sind auch nichts als Arten des Vorstellens, wodurch die Vorstellung auf verschiedene Weise erregt wird, und werden doch von unkundigen als Haupteigenschaften der Dinge

betrachtet, weil sie, wie wir bereits gesagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalb gemacht, und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder böse, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm erregt werden. Z. B. wenn die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgestellten Gegenständen empfangen, dem Wohlbefinden nützlich ist, werden die Gegenstände, welche die Ursach sind, schön genannt, die aber, welche die entgegengesetzte Bewegung erregen, häßlich. Das was durch die Nase den Sinn aufregt, nennen sie duftend oder stinkend, was durch die Zunge, süß oder bitter, wohlschmeckend oder übelschmeckend u. s. w. Was aber durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. w. Was endlich die Ohren aufregt, von dem heißt es, es mache ein Geräusch, Ton oder Wohlklang. Dies letztere hat die Menschen so von Sinnen gebracht, daß sie glaubten, Gott selbst erfreue der Wohlklang. Auch giebt es Philosophen, welche sich überredeten, daß die himmlischen Bewegungen einen Wohlklang bildeten. Alles dies zeigt deutlich, daß jeder nach Beschaffenheit seines Kopfes über die Dinge geurtheilt habe, oder vielmehr die Regungen seiner Vorstellungsweise für die Dinge genommen habe. Darum ist es kein Wunder, (um dies nebenbei zu bemerken) daß unter den Menschen so viel Streitigkeiten, wie wir wissen,

ent-

entſtanden ſind, und endlich daraus der Skepti-cismus. Denn obgleich die menſchlichen Körper in vielem übereinſtimmen, weichen ſie doch in dem meiſten von einander ab, und deshalb ſcheint dem einen gut, was dem andern böſe, dem einen geordnet, was dem andern verworren, einem angenehm, was dem andern unangenehm iſt, und ſo im übrigen, worauf ich mich hier nicht einlaſſe, theils weil ich hier darüber nicht im Zuſammenhang handele, theils weil alle dies genug erfahren haben. Denn in aller Munde iſt: wie viel Köpfe ſo viel Sinne; jeder habe genug an ſeinem Sinn, es gebe ſo viele Verſchiedenheiten der Köpfe als der Gaumen. Dieſe Sätze zeigen hinlänglich, daß die Menſchen nach der Beſchaffenheit ihres Kopfes über die Dinge urtheilen, und die Dinge lieber ſich einbilden, als einſehen. Denn wenn ſie die Dinge eingeſehen hätten, würden dieſe alle ſie, nach Zeugniß der Mathematik, wenn nicht anlocken, wenigſtens widerlegen.

Wir ſehen daher, daß alle Gründe, durch welche die Menge die Natur zu erklären pflegt nur Arten des Vorſtellens ſind; und nicht die Natur irgend eines Dinges anzeigen, ſondern nur die Beſchaffenheit der Vorſtellungsweiſe; und weil ſie Namen haben, als gehörten ſie zu außerhalb der Vorſtellung daſeienden Seienden, ſo nenne ich ſie Seiende nicht der Vernunft ſondern der Vorſtellung. Folglich können alle Gründe,

welche gegen uns aus ſolchen Begriffen hergeholt werden, leicht abgeſchlagen werden. Denn viele pflegen ſo zu ſchließen: Wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommenſten Natur Gottes erfolgt iſt, woher ſind denn ſo viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie nämlich die Verderbung der Dinge bis zum Geſtank, die Häßlichkeit der Dinge, welche Ekel erweckt, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde? u. d. m. Aber, wie ich eben ſagte, ſie werden leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß nach ihrer bloßen Natur und ihrem Vermögen geſchätzt werden, und die Dinge ſind deshalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil ſie den Sinn der Menſchen ergötzen oder beleidigen, weil ſie der menſchlichen Natur nützen, oder ihr entgegen ſind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menſchen ſo geſchaffen hat, daß ſie bloß durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur, weil er Stoff hatte alles zu ſchaffen von der höchſten bis zur niedrigſten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher geſprochen, weil die Geſetze ſeiner Natur ſo weit ſind, daß ſie hinreichten alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verſtande begriffen werden kann, wie ich Satz 16. gezeigt habe. Dies ſind die Vorurtheile, welche ich hier anführen wollte. Wenn noch einige dieſes Korns übrig ſind, werden ſie leicht von einem jeden nach geringem Nachdenken verbeſſert werden können.

Der Ethik

zweiter Theil.

Von der Natur und dem Urſprung des Geiſtes.

Ich gehe jetzt zur Auseinandersetzung dessen über, was aus Gottes oder des ewigen und unendlichen Seienden Wesen nothwendig erfolgen mußte. Nicht zwar zur Auseinandersetzung von allem: denn S. 16. Theil 1. haben wir gezeigt, daß unendliches auf unendliche Arten aus ihm erfolgen mußte, sondern nur dessen, was uns zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit wie bei der Hand hinführen kann.

Erklärungen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Art, welche Gottes Wesen, wiefern er als ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Art ausdrückt. S. Zus. S. 25. Th. 1.

2. Ich nehme an, zum Wesen eines Dinges gehöre das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt wird, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das,

ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder ſein noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verſtehe ich den Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt bildet, weil er ein denkendes Ding iſt.

Erläuterung.

Ich ſage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil der Name Wahrnehmung anzuzeigen ſcheint, daß der Geiſt von dem Objekt leide. Aber Begriff ſcheint eine Handlung des Geiſtes auszudrücken.

4. Unter vollſtändiger Idee verſtehe ich die Idee, welche, wiefern ſie in ſich ohne Bezug auf das Objekt betrachtet wird, alle Eigenheiten oder innern Merkmale einer richtigen Idee hat.

Erläuterung.

Ich ſage innern, um das Merkmal auszuſchließen, welches äußerlich iſt, nämlich das Uebereinkommen der Idee mit ihrem Objekt.

5. Dauer iſt eine unbeſtimmte Fortſetzung des Daſeins.

Erläuterung.

Ich ſage unbeſtimmt, weil ſie durch die Natur des daſeienden Dinges ſelbſt nicht beſtimmt werden kann, noch auch von der wirkenden Urſach, welche nämlich das Daſein eines Dinges nothwendig ſetzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verſtehe ich daſſelbe.

7. Unter einzelnen Dingen verſtehe ich die Dinge, welche endlich ſind, und ein beſtimmtes Daſein haben. Wenn mehrere Individuen zu Einem Handeln ſo ſich verbinden, daß ſie alle zugleich die Wirkung Einer Urſach ſind, dieſe alle betrachte ich in ſofern als Ein einzelnes Ding.

Grundſätze.

1. Das Weſen des Menſchen ſchließt nicht ein nothwendiges Daſein in ſich, das iſt, nach der Ordnung der Natur kann es ſo wohl ſein, daß dieſer und jener Menſch da iſt, als daß er nicht da iſt.

2. Der Menſch denkt.

3. Die Arten des Denkens wie Liebe, Neigung, oder welche ſonſt noch mit dem Namen Gemüthsbewegung bezeichnet werden, giebt es nur, wenn es in demſelben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. ſ. w. Dinges giebt. Aber es kann eine Idee geben, wenn es auch weiter keine andere Art des Denkens giebt.

4. Wir empfinden, daß ein Körper auf viele Arten erregt wird.

5. Wir empfinden weder noch nehmen wir wahr andere einzelne Dinge, als Körper und Arten des Denkens.

Die Foderungsſätze ſiehe hinter Satz 13.

Satz 1.

Das Denken iſt eine Eigenſchaft Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Ding.

Beweis.

Die einzelnen Gedanken, oder dies und jenes Denken ſind Arten, welche Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Art ausdrücken. (nach Zuſ. S. 25. Th. 1.) Es kömmt alſo Gott eine Eigenſchaft zu, (nach Erkl. 5. Th. 1.) deren Begriff die geſammten einzelnen Gedanken enthalten, aus welcher Eigenſchaft auch dieſe begriffen werden. Folglich iſt das Denken eine von den unendlichen Eigenſchaften Gottes, welche Gottes ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, (S. Erkl. 6. Th. 1.) oder Gott iſt ein denkendes Ding. W. z. h. w.

Anmerkung.

Dieſer Satz erhellt auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Seiendes begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Seiendes denken kann, als deſto mehr Realität oder Vollkommenheit enthaltend begreifen wir es. Alſo iſt das Seiende, welches unendliches auf unendliche Arten denken kann, nothwendig unend-

lich an Kraft des Denkens. Da wir alſo, auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Seiendes begreifen, ſo iſt nothwendig (nach Erkl. 4 und 6. Th. 1.) das Denken eine von den unendlichen Eigenſchaften Gottes, wie wir behaupteten.

Satz 2.

Die Ausdehnung iſt eine Eigenſchaft Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding.

Beweis

dieſes Satzes geht auf dieſelbe Art, wie der Beweis des vorigen Satzes.

Satz 3.

In Gott giebt es nothwendig eine Idee ſowohl ſeines Weſens, als alles deſſen, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt.

Beweis.

Denn Gott (nach S. 1. Th. 2.) kann unendliches auf unendliche Arten denken, oder, (was daſſelbe iſt, nach S. 16. Th. 1.) die Idee ſeines Weſens, und alles deſſen, was nothwendig aus ihm folgt, bilden. Nun iſt alles, was in Gottes Macht iſt, nothwendig; (nach S. 35. Th. 1.) alſo giebt es nothwendig eine ſolche Idee, und (nach S. 15. Th. 1.) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Menge verſteht unter Gottes Macht Gottes freien Willen, und ſein Recht auf alles, was iſt, und was deshalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn ſie ſagen, Gott habe Macht alles zu zerſtören und

in nichts zu verwandeln. Ferner vergleichen sie Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige. Aber dies haben wir Zusatz 1. und 2. Satz 32. Theil 1. widerlegt, und Satz 16. Theil 1. gezeigt, daß Gott nach derselben Nothwendigkeit handele, mit der er sich selbst versteht, das ist, so wie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, (wie alle einstimmig annehmen) daß Gott sich selbst versteht, mit derselben Nothwendigkeit folgt auch, daß Gott unendliches auf unendliche Arten thue. Ferner haben wir Satz 34. Theil 1. gezeigt, daß Gottes Macht nichts sei, als Gottes thätiges Wesen; und daher ist es uns eben so unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handele, als daß Gott nicht sei. Ferner wenn ich dies weiter durchgehen wollte, könnte ich hier weiter zeigen, daß jene Macht, welche die Menge Gott andichtet, nicht bloß eine menschliche sei, (welches zeigt, daß Gott als Mensch oder als einem Menschen ähnlich von der Menge begriffen wird) sondern auch Ohnmacht in sich schließe. Aber ich will über dieselbe Sache nicht so oft reden. Den Leser will ich nur inständig ersuchen, daß er alles, was im ersten Theil von Satz 16. an bis zu Ende über diese Sache gesagt ist, mehrmal durchdenke. Denn niemand wird das, was ich will, recht fassen können, wenn er sich nicht sehr hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Recht der Könige zu verwirren.

Satz 4.

Die Idee Gottes, aus welcher unendliches auf unendliche Arten erfolgt, kann nur Eine sein.

Beweis.

Der unendliche Verſtand faßt nichts als Gottes Eigenſchaften und ſeine Erregungen. (nach S. 30. Th. 1.) Nun iſt Gott Einer. (nach Zuſ. 1. S. 14. Th. 1.) Alſo kann die Idee Gottes, aus welcher unendliches auf unendliche Arten erfolgt, nur Eine ſein.

Satz 5.

Das formale Sein der Ideen erkennt Gott wiefern er nur als denkendes Ding betrachtet wird als Urſach an, und nicht wiefern er durch eine andere Eigenſchaft erklärt wird. Das iſt, die Ideen ſowohl der Eigenſchaften Gottes, als der einzelnen Dinge erkennen nicht die Objekte ſelbſt oder die wahrgenommnen Dinge als wirkende Urſach an, ſondern Gott ſelbſt, wiefern er ein denkendes Ding iſt.

Beweis.

Er erhellt zwar auch aus Satz 3. Theil 2. Denn dort ſchloſſen wir, daß Gott die Idee ſeines Weſens, und alles deſſen, was aus demſelben nothwendig erfolgte allein dadurch bilden könne, daß Gott ein denkendes Ding iſt, und nicht dadurch, daß er das Objekt ſeiner Idee iſt. Deshalb erkennt das formale Sein der Ideen Gott wiefern er denkendes Ding iſt als Urſach an. Aber es kann anders auf folgende Art bewieſen werden. Das formale Sein der Ideen

iſt eine Art des Denkens, (wie für ſich klar) das iſt (nach Zuſ. S. 25. Th. 1.) eine Art, welche Gottes Natur, wiefern er denkendes Ding iſt auf gewiſſe Art ausdrückt, und folglich (nach Satz 10. Th. 1.) ſchließt es den Begriff keiner andern Eigenſchaft Gottes in ſich, und daher (nach Grundſ. 4. Th. 1.) iſt es keiner andern Eigenſchaft Wirkung als des Denkens: und alſo erkennt das formale Sein der Ideen Gott wiefern er nur als denkendes Ding betrachtet wird u. ſ. w. W. z. b. w.

Satz 6.

Die Arten jeder Eigenſchaft haben Gott, wiefern er nur unter jener Eigenſchaft, deren Arten ſie ſind, betrachtet wird, und nicht wiefern er unter irgend einer andern betrachtet wird, zur Urſach.

Beweis.

Denn jede Eigenſchaft wird aus ſich ohne eine andere begriffen. (nach S. 10. Th. 1.) Deshalb ſchließen die Arten jeder Eigenſchaft den Begriff ihrer Eigenſchaft, nicht aber den einer andern in ſich. Folglich (nach Grundſ. 4. Th. 1.) haben ſie Gott, wiefern er nur unter jener Eigenſchaft, deren Arten ſie ſind, betrachtet wird, und nicht wiefern er unter irgend einer andern betrachtet wird, zur Urſach. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche nicht Arten des Denkens ſind, nicht

deshalb aus der göttlichen Natur erfolgt, weil er die Dinge früher erkannt hat; sondern auf dieselbe Art und mit derselben Nothwendigkeit erfolgen die Dinge, welche Objekte der Ideen sind, aus ihren Eigenschaften und werden daraus geschlossen, wie wir gezeigt haben, daß die Ideen aus der Eigenschaft des Denkens erfolgen.

Satz 7.

Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis

erhellt aus Grundsatz 4. Th. 1. Denn die Idee eines jeden verursachten hängt ab von der Erkenntniß der Ursach, deren Wirkung es ist.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß Gottes Vermögen des Denkens gleich ist seinem wirklichen Vermögen des Handelns. Das ist, alles was aus der unendlichen Natur Gottes formal erfolgt, das erfolgt aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns hier in das Gedächtniß das zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich, daß alles, was von dem unendlichen Verstande als das Wesen der Substanz bildend wahrgenommen werden kann, daß dies alles nur zu Einer Substanz gehört, und folglich, daß die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe

Substanz ist, welche jetzt unter dieser, jetzt unter jener Eigenschaft gefaßt wird. So ist auch die Art der Ausdehnung und die Idee dieser Art ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer wie im Nebel gesehen zu haben, welche nämlich annehmen, Gott, Gottes Verstand und die von ihm verstandenen Dinge seien eins und dasselbe. Z. B. der in der Natur daseiende Kreis und die Idee des daseienden Kreises, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Eigenschaften ausgedrückt wird. Folglich, mögen wir die Natur unter der Eigenschaft der Ausdehnung, oder unter der Eigenschaft des Denkens oder unter jeder andern begreifen, werden wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung von Ursachen, das ist, dieselben Dinge auf einander folgend finden. Aus keiner andern Ursach habe ich gesagt, daß Gott die Ursach der Idee z. B. des Kreises ist, wiefern er nur denkendes Ding ist, und des Kreises, wiefern er nur ausgedehntes Ding ist, als weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Art des Denkens als die nächste Ursach, und diese wieder durch eine andere Art und so ins unendliche fort aufgefaßt werden kann, so daß, so lange die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen bloß durch die Eigenschaft des Denkens erklären müssen, und wiefern sie als Arten der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur bloß durch die Eigenschaft der Ausdehnung erklärt werden muß. Dasselbe verstehe ich auch von den andern Eigenschaften. Darum ist Gott wahrhaft der Dinge, wie sie in sich sind, Ursach, wie-

fern er aus unendlichen Eigenschaften besteht. Deutlicher kann ich das für jetzt nicht erläutern.

Satz 8.

Die Ideen der nicht daseienden einzelnen Dinge oder der Arten müssen so in Gottes unendlicher Idee enthalten sein, wie die formalen Wesen der einzelnen Dinge oder der Arten in Gottes Eigenschaften enthalten sind.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus dem vorigen, wird aber klarer eingesehen aus der vorigen Anmerkung.

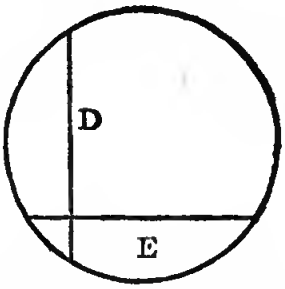
Zusatz.

Hieraus folgt, daß, so lange die einzelnen Dinge nur dasind, wiefern sie in Gottes Eigenschaften enthalten sind, auch ihr objektives Sein oder ihre Ideen nur da sind, wiefern Gottes unendliche Idee da ist. Und wenn die einzelnen Dinge da seiend genannt werden nicht nur wiefern sie in Gottes Eigenschaften begriffen sind, sondern wiefern sie auch in der Zeit dauernd genannt werden, so schließen ihre Ideen auch das Dasein in sich, durch welches sie in der Zeit dauernd genannt werden.

Anmerkung.

Wenn jemand zur weiteren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel wünscht, so werde ich freilich keins geben können, welches die Sache, wovon ich hier spreche, da sie einzig ist, vollständig erläuterte. Den-

noch will ich verſuchen, die Sache ſo gut als möglich deutlich zu machen. Nämlich, der Kreis iſt von ſolcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden in ihm ſich durchſchneidenden Linien einander gleich ſind *). Darum ſind in dem Kreiſe unendliche einander gleiche Rechtecke enthalten. Dennoch kann keines von ihnen daſeiend genannt werden, als inwiefern der Kreis da iſt, auch die Idee keines dieſer Rechtecke daſeiend genannt werden, als inwiefern ſie in des Kreiſes Idee enthalten iſt. Jetzt nehme man an, daß von jenen unendlichen nur zwei da ſind, nämlich E und D.



Jetzt ſind auch ihre Ideen nicht bloß da, wiefern ſie nur in des Kreiſes Idee begriffen ſind; ſondern auch, inwiefern ſie das Daſein jener Rechtecke in ſich ſchließen, wodurch ſie von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke ſich unterſcheiden.

Satz 9.

Die Idee eines in der Wirklichkeit daſeienden einzelnen Dinges hat Gott zur Urſach, nicht wiefern er unendlich iſt; ſondern wiefern er als erregt betrachtet wird durch eine andere Idee eines in

*) Siehe Euklides Grundlehren Buch 3. §. 35.

in der Wirklichkeit daſeienden einzelnen Dinges, deſſen Urſach Gott auch iſt, wiefern er von einer dritten erregt iſt, und ſo in das unendliche fort.

Beweis.

Die Idee des in der Wirklichkeit daſeienden einzelnen Dinges iſt eine von den übrigen verſchiedene und einzelne Art des Denkens; (nach Zuſ. und Anm. S. 8. Th. 2.) und alſo (nach S. 6. Th. 2.) hat ſie Gott nur zur Urſach, wiefern er denkendes Ding iſt. Aber nicht (nach S. 28. Th. 1.) wiefern er abſolut denkendes Ding iſt, ſondern wiefern er als von einer andern Art des Denkens erregt betrachtet wird; und auch dieſe, wiefern er von einer andern erregt iſt, und ſo in das unendliche fort. Nun iſt die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7. Th. 2.) dieſelbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen. Folglich iſt der Idee eines einzelnen Dinges Urſach eine andere Idee, oder Gott, wiefern er als von einer andern Idee erregt betrachtet wird; und auch dieſer Urſach iſt er, wiefern er von einer andern erregt iſt, und ſo in das unendliche fort. W. z. b. w.

Zuſatz.

Es giebt eine Erkenntniß alles deſſen, was in dem einzelnen Objekt jeglicher Idee ſich findet in Gott nur, wiefern er die Idee dieſes Objekts hat.

Beweis.

Es giebt in Gott die Idee alles dessen, was in dem Objekt jeglicher Idee sich findet, (nach S. 3. Th. 2.) nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er als durch eine andere Idee eines einzelnen Dinges erregt betrachtet wird. (nach obigem Satz) Aber (nach S. 7. Th. 2.) ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird also eine Erkenntniß dessen, was in irgend einem einzelnen Objekt sich findet, nur in Gott sein, wiefern er eine Idee dieses Objekts hat. W. z. b. w.

Satz 10.

Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz bildet nicht die Form des Menschen.

Beweis.

Denn das Sein der Substanz schließt nothwendiges Dasein in sich. (nach S. 7. Th. 1.) Wenn also zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz gehört, so würde, gäbe es die Substanz, also nothwendig es den Menschen geben. (nach Erkl. 2. Th. 2.) Folglich würde der Mensch nothwendig da sein, was (nach Grundsf. 1. Th. 2.) albern ist. Also u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz wird auch aus Satz 5. Theil 1. bewiesen, nämlich, daß es nicht zwei Substanzen derse-

ben Natur giebt. Da aber mehrere Menſchen da ſein können, ſo iſt das, was die Form des Menſchen bildet, nicht das Sein der Subſtanz. Dieſer Satz erhellt ferner aus den übrigen Eigenheiten der Subſtanz, nämlich weil die Subſtanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. ſ. w. iſt, wie jeder leicht einſehen kann.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß das Weſen des Menſchen von gewiſſen Modifikationen der Eigenſchaften Gottes gebildet werde. Denn das Sein der Subſtanz (nach obigem S.) gehört nicht zum Weſen des Menſchen. Es iſt alſo (nach S. 15. Th. 1.) etwas, was in Gott iſt, und was ohne Gott weder ſein noch begriffen werden kann, oder (nach Zuſ. S. 25. Th. 1.) eine Erregung oder Art, welche Gottes Natur auf gewiſſe und beſtimmte Art ausdrückt.

Anmerkung.

Alle müſſen gewiß zugeben, daß ohne Gott nichts ſein noch begriffen werden könne. Denn alle geſtehen, daß Gott aller Dinge, ſowohl ihres Weſens als ihres Daſeins einzige Urſach iſt, das iſt, Gott iſt nicht nur die Urſach der Dinge nach dem Werden, wie man zu ſagen pflegt, ſondern auch nach dem Sein. Inzwiſchen ſagen die meiſten, das gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſein noch begriffen werden kann. Folglich gehöre die Natur Gottes entweder zum Weſen der geſchaffenen Dinge, oder die geſchaffenen Dinge könnten ohne Gott entweder ſein oder begriffen werden, meinen ſie, oder, was das richtige iſt, ſie wiſſen nicht was ſie wollen. Der Grund hievon

liegt, glaube ich, darin, daß ſie die Ordnung im Philoſophiren nicht befolgen. Denn die göttliche Natur, welche ſie vor allem betrachten ſollten, weil ſie ſowohl der Erkenntniß als der Natur nach die erſte iſt in der Reihe der Erkenntniß haben ſie für das letzte, und die Dinge, welche Objekte der Wahrnehmungen genannt werden, für das erſte von allen gehalten. Daher kam es, daß, während ſie die natürlichen Dinge betrachteten, ſie an nichts weniger dachten als an die göttliche Natur, und daß ſie, nachher ihr Gemüth zur Betrachtung der göttlichen Natur wendend, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Schwärmereien, womit ſie die Erkenntniß der natürlichen Dinge verbaut hatten, welche ihnen nämlich zur Erkenntniß der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Und daher iſt es kein Wunder, wenn ſie ſich hie und da widerſprechen. Doch dies übergehe ich. Denn meine Abſicht war hier nur Rechenſchaft zu geben, warum ich nicht geſagt habe, das gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſein noch begriffen werden kann. Nämlich, weil die einzelnen Dinge ohne Gott nicht ſein noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrem Weſen gehört. Sondern das, ſagte ich, bilde nothwendig das Weſen eines Dinges, wodurch, wenn es gegeben iſt, das Ding geſetzt wird, und wodurch, wenn es aufgehoben wird, das Ding aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt das, was ohne das Ding weder ſein noch begriffen werden kann.

Satz 11.

Das erſte, was das wirkliche Sein des menſchlichen Geiſtes bildet, iſt nichts

anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daſeienden einzelnen Dinges.

Beweis.

Das Weſen des Menſchen (nach Zuſ. vor. S.) wird von gewiſſen Arten der Eigenſchaften Gottes gebildet. Nämlich (nach Grundſ. 2. Th. 2.) von Arten des Denkens. Die Idee dieſer aller iſt (nach Grundſ. 3. Th. 2.) von Natur früher, und giebt es dieſe, ſo müſſen die übrigen Arten (als welche nämlich die Idee von Natur früher iſt) in demſelben Individuum ſein. (nach Grundſ. 4. Th. 2.) Folglich iſt die Idee das erſte, was das Sein des menſchlichen Geiſtes bildet. Aber nicht die Idee eines nicht daſeienden Dinges. Denn dann (nach Zuſ. S. 8. Th. 2.) könnte nicht die Idee ſelbſt daſeiend genannt werden. Sie wird alſo die Idee eines in der Wirklichkeit daſeienden Dinges ſein. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn das unendliche Ding (nach S. 21. und 23. Th. 1.) muß immer nothwendig da ſein. Nun iſt dies (nach Grundſ. 1. Th. 2.) albern. Alſo iſt das erſte, was das wirkliche Sein des menſchlichen Geiſtes bilder, die Idee eines in der Wirklichkeit daſeienden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes ſei. Daher, wenn wir ſagen der menſchliche Geiſt faſſe dies oder jenes auf, ſagen wir nichts ande-

res, als daß Gott, nicht wiefern er unendlich iſt, ſondern wiefern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt iſt, oder wiefern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes bildet, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, daß Gott dieſe oder jene Idee habe, nicht nur, wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet, ſondern wiefern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſte auch die Idee eines andern Dinges hat, dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt ein Ding theilweiſe oder unvollſtändig auffaſſe.

Anmerkung.

Hier werden ohne Zweifel die Leſer innehalten, und es wird ihnen manches einfallen, was ihnen Schwierigkeiten macht. Deshalb bitte ich ſie, daß ſie langſamen Schrittes mit mir weitergehen, und nicht eher hierüber urtheilen, bis ſie alles durchgeleſen haben.

Satz 12.

Alles was in dem Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, ſich zuträgt, muß von dem menſchlichen Geiſt aufgefaßt werden, oder es giebt im Geiſte nothwendig eine Idee dieſes Dinges. Das iſt, wenn das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, ein Körper iſt, kann in dieſem Körper ſich nichts zutragen, was von dem Geiſt nicht aufgefaßt würde.

Beweis.

Es giebt nothwendig in Gott eine Erkennt-

niß alles deſſen, was in dem Objekt jeglicher Idee ſich zuträgt, (nach Zuſ. S. 9. Th. 2.) wiefern er als von der Idee dieſes Objekts erregt betrachtet wird, das iſt, (nach S. 11. Th. 2.) wiefern er den Geiſt eines Dinges bildet. Alles was daher in dem Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, ſich zuträgt, davon giebt es nothwendig in Gott eine Erkenntniß, wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet, das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) die Erkenntniß dieſes Dinges wird nothwendig im Geiſte ſein, oder der Geiſt faßt es auf. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieſer Satz erhellt auch, und wird noch deutlicher eingeſehen aus Anmerk. Satz 7. Theil 2. welche man nachſehe.

Satz 13.

Das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, iſt der Körper oder eine gewiſſe in der Wirklichkeit daſeiende Art der Ausdehnung, und nichts anderes.

Beweis.

Denn wenn der Körper nicht das Objekt des menſchlichen Geiſtes wäre, ſo würden die Ideen der Erregungen des Körpers nicht in Gott ſein, (nach Zuſ. S. 9. Th. 2.) wiefern er unſern Geiſt, ſondern wiefern er den Geiſt eines andern Dinges bildete, das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.)

die Ideen der Erregungen des Körpers wären nicht in unſerm Geiſte. Nun (nach Grundſ. 4. Th. 2.) haben wir die Ideen der Erregungen des Körpers. Alſo iſt das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, der Körper, und zwar der (nach S. 11. Th. 2.) in der Wirklichkeit daſeiende. Ferner gäbe es außer dem Körper auch noch ein anderes Objekt des Geiſtes, da nichts (nach S. 36. Th. 1.) da iſt, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, ſo müßte (nach S. 11. Th. 2.) es nothwendig die Idee einer Wirkung deſſelben in unſerem Geiſte geben; nun (nach Grundſ. 5. Th. 2.) giebt es keine Idee derſelben. Alſo iſt das Objekt unſeres Geiſtes der daſeiende Körper, und nichts anderes. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß der Menſch aus Geiſt und Körper beſtehe, und daß der menſchliche Körper, ſo wie wir ihn wahrnehmen, da ſei.

Anmerkung.

Wir ſehen hiedurch nicht bloß ein, daß der menſchliche Geiſt mit dem Körper vereinigt ſei, ſondern auch was unter Vereinigung des Körpers und Geiſtes zu verſtehen ſei. Aber vollſtändig oder genau wird dieſe niemand einſehen können, wenn er nicht vorher die Natur unſeres Körpers vollſtändig erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, iſt ganz allgemein, und paßt eben ſowohl auf die Menſchen, als auf die übrigen Individuen, welche alle, freilich in mannigfal-

tigen Abſtufungen, beſeelt ſind. Denn es giebt nothwendig in Gott eine Idee jedes Dinges, deſſen Urſach Gott iſt, auf dieſelbe Art wie die Idee des menſchlichen Körpers. Folglich muß alles, was wir von der Idee des menſchlichen Körpers geſagt haben, von jegliches Dinges Idee nothwendig gelten. Dennoch können wir nicht läugnen, daß die Ideen unter einander, wie die Objekte ſelbſt, verſchieden ſind, und daß die eine vorzüglicher ſei und mehr Realität enthalte als die andere, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher iſt und mehr Realität enthält, als das der andern. Darum, um zu beſtimmen, worin der menſchliche Geiſt von den übrigen ſich unterſcheide, und worin er vor den übrigen hervorrage, iſt es nothwendig für uns, dieſes Objektes, wie wir geſagt haben, das iſt des menſchlichen Körpers Natur zu erkennen. Dieſe kann ich aber hier nicht aus einander ſetzen, noch iſt dies zu demjenigen nöthig, was ich beweiſen will. Dies will ich nur im allgemeinen ſagen, daß je geſchickter vor den übrigen ein Körper iſt mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, deſto geſchickter der Geiſt deſſelben iſt, mehreres zugleich aufzufaſſen. Ferner daß, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm ſelber abhangen, und je weniger andere Körper mit ihm bei dem Handeln zuſammenſtoßen, ſein Geiſt deſto geſchickter ſein wird genau einſehen. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geiſtes vor den übrigen erkennen, dann auch die Urſach ſehen, warum wir nur eine ſehr verworrene Kenntniß unſeres Körpers haben, und manches andere, was ich im folgenden hieraus ableiten werde. Deshalb ſcheint es der Mühe werth, eben dies ausführlicher zu behandeln und zu beweiſen,

und dazu iſt nöthig, einiges von der Natur der Körper voranzuſchicken.

Grundſatz 1.

Alle Körper bewegen ſich entweder, oder ruhen.

Grundſatz 2.

Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer, bald ſchneller.

Lehnſatz 1.

Die Körper werden in Rückſicht der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit und Langſamkeit, und nicht in Rückſicht der Subſtanz von einander unterſchieden.

Beweis.

Den erſten Theil nehme ich als für ſich bekannt an. Aber, daß in Rückſicht der Subſtanz die Körper ſich nicht unterſcheiden, erhellt ſowohl aus S. 5. als aus S. 8. Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anm. S. 15. Th. 1. geſagt iſt.

Lehnſatz 2.

Alle Körper ſtimmen in einigem überein.

Beweis.

Denn darin ſtimmen alle Körper überein, daß ſie den Begriff einer und derſelben Eigenſchaft enthalten. (nach Erkl. 1. Th. 2.) Ferner darin, daß ſie bald langſamer, bald ſchneller, und überhaupt bald ſich bewegen, bald ruhen können.

Lehnſatz 3.

Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper beſtimmt werden, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt war, und dieſer wieder von einem andern, und ſo in das unendliche fort.

Beweis.

Die Körper (nach Erkl. 1. Th. 2.) ſind einzelne Dinge, welche (nach Lehnſ. 1.) in Rückſicht der Bewegung und Ruhe von einander unterſchieden werden. Folglich (nach S. 28. Th. 1.) mußte jeder zur Bewegung oder Ruhe nothwendig von einem andern einzelnen Ding beſtimmt werden; nämlich (nach S. 6. Th. 2.) von einem andern Körper, welcher (nach Grundſ. 1.) auch ſich bewegt, oder ruht. Aber eben dieſer, (aus demſelben Grunde) konnte nur ſich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe beſtimmt war, und dieſer wieder (aus demſelben Grunde) von einem andern, und ſo in das unendliche fort. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper ſo lange in Bewegung bleibe, bis er von einem andern Körper zum ruhen beſtimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch ſo lange in Ruhe bleibe, bis er von einem andern zur Bewegung

beſtimmt wird. Was auch für ſich klar iſt. Denn wenn ich annehme, daß ein Körper z. B. A ruhe, und auf andere bewegte Körper nicht achte, ſo kann ich von dem Körper A nichts ſagen, als daß er ruhe. Wenn es ſich nachher trifft, daß der Körper A ſich bewegt, ſo konnte dies gewiß nicht daraus entſpringen, daß er in Ruhe war. Denn daraus konnte nichts anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Nimmt man dagegen an, A bewege ſich, ſo können wir, ſo oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten, als daß er ſich bewege. Wenn es ſich nachher trifft, daß A ruhet, ſo konnte auch dies gewiß nicht aus der Bewegung entſpringen, welche es hatte. Denn aus der Bewegung konnte nichts anderes erfolgen, als daß A ſich bewegte. Dies kömmt daher von einem Ding, welches nicht in A war, nämlich von einer äußern Urſach, durch welche es zum ruhen beſtimmt worden iſt.

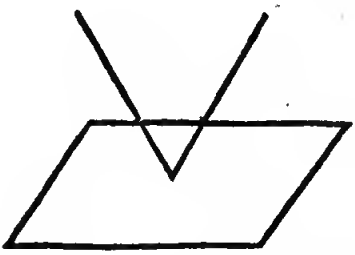
Grundſatz 1.

Alle Arten, wodurch ein Körper von einem andern Körper erregt wird, erfolgen aus der Natur des erregten Körpers und zugleich aus der Natur des erregenden Körpers; ſo daß ein uud derſelbe Körper auf verſchiedene Art bewegt wird nach der Verſchiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und im Gegentheil, ſo daß verſchiedene Körper von

einem und demselben Körper auf verschiedene Art bewegt werden.

Grundsatz 2.

Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, stößt, prallt er zurück, so daß er fortfährt sich zu bewegen, und der Winkel der Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welche er gestoßen ist, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der Einfalls-Bewegung mit derselben Fläche bildet.



Dies über die einfachsten Körper, welche nämlich bloß durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterschieden werden. Jetzt gehn wir weiter zu den zusammengesetzten.

Erklärung.

Wenn einige Körper von derselben oder von verschiedener Größe von den übrigen so

abgesondert werden, daß sie auf einander liegen, oder so daß, wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich bewegen, sie ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Art einander mittheilen: so sagen wir, daß diese Körper mit einander verbunden sind, und alle zusammen Einen Körper oder ein Individuum bilden, welches von den übrigen durch diese Verbindung der Körper sich unterscheidet.

Grundsatz 3.

Je nachdem die Theile eines Individuums oder zusammengesetzten Körpers mit größeren oder kleineren Oberflächen auf einander liegen, desto schwerer oder leichter können sie gezwungen werden ihre Stelle zu verändern, und folglich kann desto leichter oder schwerer bewirkt werden, daß das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Hienach nenne ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen auf einander liegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen, weich; und endlich die, deren Theile unter einander sich bewegen, flüssig.

Lehnſatz 4.

Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehreren Körpern zuſammengeſetzt iſt, einige Körper ſich trennen, und zugleich eben ſo viel andere derſelben Natur an ihre Stelle eintreten, ſo wird das Individuum ſeine Natur, wie vorher, behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis.

Denn die Körper (nach Lehnſ. 1.) unterſcheiden ſich nicht in Hinſicht der Subſtanz. Das aber, was die Form des Individuums bildet, beſteht (nach vorig. Erkl.) in der Verbindung der Körper. Nun wird dieſe (nach der Vorausſetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geſchieht. Alſo wird das Individuum ſowohl in Rückſicht der Subſtanz als der Art ſeine Natur beibehalten, wie vorher. W. z. b. w.

Lehnſatz 5.

Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß alle dieſelbe Art der Bewegung und Ruhe, wie vorher, bewahren, ſo wird das Individuum gleichfalls ſeine Natur, wie vorher, behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis

dieses Satzes ist derselbige, wie der des vorigen.

Lehnsatz 6.

Wenn gewisse Körper, welche ein Individuum bilden, die Bewegung, welche sie nach einer Seite hin haben, nach einer andern umzubeugen gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen und auf dieselbe Art, wie vorher, einander mittheilen können, so wird das Individuum gleichfalls seine Natur beibehalten, ohne irgend eine Veränderung der Form.

Beweis

ist für sich klar. Denn alles das wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir bei der Erklärung des Individuums als seine Form bildend aufgestellt haben.

Lehnsatz 7.

Außerdem behält das so zusammengesetzte Individuum seine Natur, mag es sich in Bezug auf das ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Seite sich bewegen, wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält und diese den übrigen, wie vorher, mittheilt.

Beweis

erhellt aus der Erklärung des Individuum. Diese siehe vor Lehnsatz 4.

Anmer-

Anmerkung.

Hieraus ſehen wir alſo, auf welche Weiſe ein zuſammengeſetztes Individuum auf viele Arten könne erregt werden, dabei dennoch ſeine Natur bewahrend. Und bis jetzt haben wir unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander ſich unterſcheiden, das iſt das, was aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir jetzt ein anderes uns denken, welches aus mehreren Individuen verſchiedener Natur zuſammengeſetzt iſt, ſo werden wir finden, daß es auf mehrere andere Arten könne erregt werden, und dennoch ſeine Natur bewahren. Denn da ja jeder Theil deſſelben aus mehreren Körpern beſteht, ſo wird alſo (nach vorig. Lehnſ.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung ſeiner Natur bald langſamer bald ſchneller ſich bewegen können, und folglich ſeine Bewegungen geſchwinder oder langſamer den übrigen mittheilen. Wenn wir ferner eine dritte Gattung von Individuen, welche aus dieſen zweiten zuſammengeſetzt iſt, uns denken, werden wir finden, daß ſie auf viele andere Arten erregt werden kann, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form. Und wenn wir ſo bis in das unendliche fortfahren, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur ein Individuum ſei, deſſen Theile, das iſt, alle Körper auf unendliche Arten verſchieden ſind, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuum. Dies hätte ich, wenn es meine Abſicht wäre, von dem Körper ausdrücklich zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas anderes wolle, und dies nur deshalb anführe,

weil ich daraus das, was ich beweiſen will, leicht ableiten kann.

Foderungsſätze.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielfachen Individuen verſchiedener Natur, deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper beſteht, ſind einige flüſſig, andere weich und noch andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper bilden, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt wird von äußeren Körper auf vielfache Arten erregt.

4. Der menſchliche Körper bedarf um erhalten zu werden, vielfache andere Körper, von welchen er ununterbrochen gleichſam wiedererzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußeren Körper veranlaßt wird, auf einen andern weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche, und drückt ihm gleichſam gewiſſe Spuren des äußeren bewegenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Arten bewegen, und auf vielfache Arten reizen.

Satz 14.

Der menſchliche Geiſt iſt geſchickt vielfaches aufzufaſſen, und je geſchickter auf je mehrere Arten ſein Körper gereizt werden kann.

Beweis.

Denn der menſchliche Körper (nach Foder. 3. und 6.) wird auf vielfache Arten von den äußeren Körpern erregt, und gereizt, die äußeren Körper auf vielfache Arten zu erregen. Aber der menſchliche Geiſt muß alles, was in dem menſchlichen Körper vorgeht (nach S. 12. Th. 2.) auffaſſen. Alſo iſt der menſchliche Geiſt geſchickt vielfaches aufzufaſſen, und je geſchickter u. ſ. w. W. z. b. w.

Satz 15.

Die Idee, welche das formale Sein des menſchlichen Geiſtes bildet, iſt nicht einfach, ſondern aus vielfachen Ideen zuſammengeſetzt.

Beweis.

Die Idee, welche das formale Sein des menſchlichen Geiſtes bildet, iſt die Idee des Körpers, (nach S. 13. Th. 2.) welcher (nach Foder. 1.) aus vielfachen ſehr zuſammengeſetzten Individuen beſteht. Aber es giebt nothwendig

(nach Zuſ. S. 8. Th. 2.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper bildet, in Gott eine Idee. Alſo (nach S. 7. Th. 2.) iſt die Idee des menſchlichen Körpers aus dieſen vielfachen Ideen der zuſammenſetzenden Theile zuſammengeſetzt. W. z. b. w.

Satz 16.

Die Idee jeglicher Art, wodurch der menſchliche Körper von den äußern Körpern erregt wird, muß die Natur des menſchlichen Körpers und zugleich die Natur des äußeren Körpers in ſich ſchließen.

Beweis.

Denn alle Arten, wodurch ein Körper erregt wird, erfolgen zugleich aus der Natur des erregten und aus der Natur des erregenden Körpers, (nach Grundſ. 1. hinter Zuſ. Lehnſ. 3.) darum wird ihre Idee (nach Grundſ. 4. Th. 1.) die Natur beider Körper nothwendig in ſich ſchließen. Folglich wird die Idee jeglicher Art, wodurch der menſchliche Körper von einem äußern Körper erregt wird, die Natur des menſchlichen Körpers und des äußeren Körpers in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Zuſatz 1.

Hieraus folgt erſtens, daß der menſchliche Geiſt zugleich die Natur vielfacher Körper mit der Natur ſeines Körpers auffaſſe.

Zuſatz 2.

Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußern Körpern haben, mehr den Zuſtand unſeres Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen. Dies habe ich in dem Anhange des erſten Theiles durch viele Beiſpiele erläutert.

Satz 17.

Wenn der menſchliche Körper durch eine Art erregt iſt, welche die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt, ſo wird der menſchliche Geiſt denſelben äußeren Körper als wirklich daſeiend oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einer Bewegung erregt wird, welche das Daſein oder die Gegenwart deſſelben Körpers ausſchließt.

Beweis

iſt klar. Denn ſo lange der menſchliche Körper ſo erregt iſt, ſo lange wird der menſchliche Geiſt (nach S. 12. Th. 2.) dieſe Erregung des Körpers betrachten, das iſt (nach vor. S.) er wird von der wirklich daſeienden Art eine Idee haben, welche die Natur des äußeren Körpers in ſich ſchließt, das iſt, eine Idee, welche das Daſein oder die Gegenwart der Natur des äußern Körpers nicht ausſchließt, ſondern ſetzt. Alſo wird der Geiſt (nach Zuſ. 1. vor. S.) den äußeren Körper als wirklich daſeiend oder als gegenwärtig

betrachten, bis er von einer Bewegung erregt wird u. ſ. w. W. z. b. w.

Zuſatz.

Der Geiſt kann die äußeren Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal erregt war, wenn ſie auch nicht da ſind, noch gegenwärtig ſind, dennoch betrachten, als wären ſie gegenwärtig.

Beweis.

Wenn äußere Körper die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers veranlaſſen, auf weichere häufig zu ſtoßen, ſo verändern ſie (nach Foder. 5.) ihre Flächen. Daher kömmt es, (ſiehe Grundſ. 2. hinter Zuſ. Lehnſ. 3.) daß ſie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geſchah, und daß ſie auch nachher, wenn ſie auf dieſelben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung ſtoßen, auf dieſelbe Art zurückprallen, wie damals, als ſie von den äußern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, daß ſie den menſchlichen Körper, wenn ſie ſo zurückprallend in der Bewegung fortfahren, auf dieſelbe Art erregen. Hierüber wird der Geiſt (nach S. 12. Th. 2.) wiederum denken, das iſt, (nach S. 17. Th. 2.) der Geiſt wird den äußeren Körper wiederum als gegenwärtig betrachten. Und dies ſo oft, als die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieſelben Flächen ſtoßen. Wenn deshalb auch

die äußeren Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal erregt war, nicht da ſind, ſo wird dennoch der Geiſt ſie ſo oft als gegenwärtige betrachten, ſo oft dieſes Handeln des Körpers ſich wiederholt. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir ſehen daher, wie es möglich iſt, daß wir das, was nicht iſt, als gegenwärtig betrachten. Dies geſchieht häufig. Und es kann ſein, daß es aus andern Urſachen erfolgt. Aber es genügt mir hier eine angegeben zu haben, durch welche ich die Sache ſo erklären konnte, als hätte ich ſie aus ihrer wahren Urſach abgeleitet. Doch glaube ich nicht, daß ich von der wahren mich weit entferne, da alle jene Foderungsſätze, welche ich angenommen habe, ſchwerlich etwas enthalten was durch die Erfahrung nicht ausgemacht wäre, an welcher zu zweifeln uns nicht erlaubt iſt, nachdem wir gezeigt haben, daß der menſchliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen da ſei. (ſiehe Zuſ. hinter S. 13. Th. 2.) Außerdem (nach vor. Zuſ. und Zuſ. 2. S. 16. Th. 2.) ſehen wir deutlich ein, welcher Unterſchied zwiſchen der Idee z. B. des Petrus ſei, welche das Weſen des Geiſtes des Petrus ſelbſt bildet, und zwiſchen der Idee des Petrus ſelbſt, welche in einem andern Menſchen z. B. in Paulus iſt. Denn jene drückt unmittelbar das Weſen des Körpers des Petrus ſelbſt aus, und ſchließt das Daſein nur ein ſo lange Petrus da iſt; dieſe aber zeigt mehr den Zuſtand des Körpers des Paulus an, als die Natur des Petrus, und folglich wird der Geiſt des Paulus, ſo lange jener Zuſtand des Körpers des Paulus dauert doch den

Petrus, wenn dieſer auch nicht da iſt, als gegenwärtig betrachten. Ferner, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, wollen wir die Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper als gegenwärtige vorführen, Vorſtellungen der Dinge nennen, obgleich ſie die Geſtalten der Dinge nicht enthalten. Und wenn der Geiſt die Körper auf dieſe Weiſe betrachtet, ſagen wir, er ſtelle vor. Um den Anfang zu machen aufzuzeigen was der Irrthum ſei, wünſche ich daß man hier bemerke, daß die Vorſtellungen des Geiſtes für ſich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder daß der Geiſt darum weil er vorſtellt nicht irre; ſondern nur wiefern man ihn als die Idee nicht habend betrachtet, welche das Daſein jener Dinge die er ſich als gegenwärtig vorſtellt, ausſchließt. Denn wenn der Geiſt, indem er nicht daſeiende Dinge als ihm gegenwärtige vorſtellt, zugleich wüßte, daß dieſe Dinge wirklich nicht da wären, ſo würde er gewiß dieſes Vorſtellungsvermögen für eine Tugend nicht für einen Fehler ſeiner Natur halten, zumal wenn dieſes Vorſtellungsvermögen allein von ſeiner Natur abhinge, das iſt, (nach Erkl. 7. Th. 1.) wenn dieſes Vorſtellungsvermögen des Geiſtes frei wäre.

Satz 18.

Wenn der menſchliche Körper von zweien oder mehreren Körpern zuſammen einmal erregt geweſen iſt, ſo wird der Geiſt, wenn er den einen derſelben nachher ſich vorſtellt, ſogleich auch der andern gedenken.

Beweis.

Der Geiſt (nach vor. Zuſ.) ſtellt einen Kör-

per deshalb ſich vor, weil der menſchliche Körper von den Eindrücken des äußeren Körpers auf dieſelbe Art erregt und geſtimmt wird, wie er erregt iſt, wenn einige Theile deſſelben von dem äußern Körper ſelbſt berührt wurden. Aber (nach der Vorausſetzung) der Körper war damals ſo geſtimmt, daß der Geiſt zwei Körper zugleich ſich vorſtellte. Folglich wird er auch jetzt zwei zugleich ſich vorſtellen und wenn der Geiſt den einen ſich vorſtellt, zugleich auch des andern gedenken. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus ſehen wir deutlich, was das Gedächtniß ſei. Es iſt nämlich nichts anders als eine gewiſſe Verkettung von Ideen, welche die Natur der außerhalb des menſchlichen Körpers befindlichen Dinge in ſich ſchließen, welche in dem Geiſte nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menſchlichen Körpers vorgeht. Ich ſage zuerſt, es ſei eine Verkettung lediglich der Ideen, welche die Natur der außerhalb des menſchlichen Körpers befindlichen Dinge in ſich ſchließen, nicht aber der Ideen, welche die Natur dieſer Dinge erklären. Denn es ſind wirklich (nach S. 16. Th. 2.) die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers, welche die Natur ſowohl dieſes menſchlichen als der äußeren Körper in ſich ſchließen. Ich ſage zweitens, daß dieſe Verkettung nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menſchlichen Körpers vorgehe, um dieſe von der Verkettung der Ideen zu unterſcheiden, welche nach der Ordnung des Verſtandes vorgeht, wodurch der Geiſt die Dinge nach ihren erſten Urſachen auffaßt, und welche bei allen Menſchen dieſelbe iſt.

Hieraus ſehen wir ferner deutlich, warum der Geiſt aus dem Denken eines Dinges ſogleich in das Denken eines andern Dinges verfällt, das keine Aehnlichkeit mit dem vorigen hat. Z. B. aus dem Denken des Wortes Apfel kömmt der Deutſche ſogleich auf den Gedanken der Frucht, welche doch keine Aehnlichkeit noch ſonſt etwas mit jenem gebildeten Ton gemein hat, außer daß der Körper eben dieſes Menſchen oft von dieſen beiden erregt iſt, das heißt, daß der Menſch oft das Wort Apfel hörte, während er die Frucht ſelbſt ſah, und ſo wird jeglicher aus einem Denken in das andere übergehen, nachdem eines jeden Gewohnheit die Vorſtellungen der Dinge in ſeinem Körper geordnet hat. Der Soldat z. B. wird bei der Erblickung von Spuren eines Pferdes im Sande ſogleich von dem Gedanken eines Pferdes auf den Gedanken eines Reiters, und von da auf den Gedanken des Krieges u. ſ. w. kommen. Aber der Bauer wird von dem Gedanken eines Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. ſ. w. kommen, und ſo wird jeglicher, je nachdem er gewohnt iſt die Vorſtellungen der Dinge auf dieſe oder eine andere Art zu verbinden und zu verketten, aus dem einen auf dieſen oder jenen Gedanken kommen.

Satz 19.

Der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper ſelbſt nicht, noch weiß er, daß er da ſei anders, als durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper erregt wird.

Beweis.

Denn der menſchliche Geiſt iſt ſelbſt die Idee oder die Erkenntniß des menſchlichen Kör-

pers, (nach S. 13. Th. 2.) welche (nach S. 9. Th. 2.) in Gott iſt, wiefern er als erregt betrachtet wird von einer andern Idee eines einzelnen Dinges; oder weil (nach Foder. 4.) der menſchliche Körper, vielfache Körper bedarf, von welchen er ununterbrochen gleichſam wiedererzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 Th. 2.) dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen: ſo wird dieſe Idee in Gott ſein, wiefern er als erregt betrachtet wird von den Ideen vielfacher einzelner Dinge. Gott hat daher die Idee des menſchlichen Körpers, oder erkennt den menſchlichen Körper, wiefern er von vielfachen anderen Ideen erregt iſt, und nicht wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet, das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in Gott, wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet, oder der menſchliche Geiſt nimmt eben dieſe Erregungen wahr, (nach S. 12. Th. 2.) und folglich (nach S. 16. Th. 2.) den menſchlichen Körper ſelbſt, und zwar (nach S. 17. Th. 2.) als wirklich daſeiend. Nur in dieſer Hinſicht alſo nimmt der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt wahr. W. z. b. w.

Satz 20.

In Gott giebt es auch eine Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, welche in Gott auf dieſelbe Art erfolgt,

und auf Gott auf dieſelbe Art zu beziehen iſt, wie die Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers.

Beweis.

Das Denken iſt eine Eigenſchaft Gottes, (nach S. 1. Th. 2.) und folglich (nach S. 3. Th. 2.) muß es eben ſowohl von ihm ſelbſt als von allen Erregungen deſſelben, und folglich (nach S. 11. Th. 2.) auch von dem menſchlichen Geiſte nothwendig in Gott eine Idee geben. Ferner folgt, daß es dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott nicht gebe, wiefern er unendlich iſt, ſondern wiefern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges erregt iſt. (nach S. 9. Th. 2.) Aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen. (nach S. 7. Th. 2.) Es erfolgt alſo dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott und iſt auf dieſelbe Art auf Gott zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. W. z. b. w.

Satz 21.

Dieſe Idee des Geiſtes iſt auf dieſelbe Art mit dem Geiſte verknüpft, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper verknüpft iſt.

Beweis.

Daß der Geiſt mit dem Körper verknüpft ſei, haben wir daraus erwieſen, weil nämlich der Körper das Objekt des Geiſtes iſt. (ſiehe Satz 12. und 13. Th. 2.) Folglich muß aus demſelben

Grunde die Idee des Geiſtes mit ihrem Objekt, das iſt, mit dem Geiſte ſelbſt auf dieſelbe Art verknüpft ſein, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper verknüpft iſt. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieſer Satz wird weit deutlicher verſtanden aus dem in der Anmerk. S. 7. Th. 2. geſagten. Denn dort haben wir gezeigt, daß die Idee des Körpers, und der Körper, das iſt, (nach S. 13. Th. 2.) der Geiſt und der Körper ein und daſſelbe Individuum ſeien, welches bald durch des Denkens, bald durch der Ausdehnung Eigenſchaft begriffen wird. Deshalb iſt die Idee des Geiſtes und der Geiſt ſelbſt ein und daſſelbe Ding, welches durch eine und dieſelbe Eigenſchaft, nämlich des Denkens, begriffen wird. Es folgt, ſage ich, daß es die Idee des Geiſtes und den Geiſt ſelbſt in Gott nach derſelben Nothwendigkeit aus demſelben Vermögen des Denkens gebe. Denn in der That iſt die Idee des Geiſtes, das iſt, die Idee der Idee nichts anderes, als die Form der Idee, wiefern dieſe als eine Art des Denkens ohne Bezug auf das Objekt betrachtet wird. Denn ſobald jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dies wiſſe, und zugleich weiß er, daß er das wiſſe, was er weiß, und ſo in das unendliche fort. Doch davon nachher.

Satz. 22.

Der menſchliche Geiſt nimmt nicht nur die Erregungen des Körpers wahr, ſondern auch die Ideen dieſer Erregungen.

Beweis.

Die Ideen der Ideen von den Erregungen

erfolgen auf dieſelbe Art in Gott, und ſind auf dieſelbe Art auf Gott zu beziehen, wie die Ideen ſelbſt der Erregungen. Dies wird auf dieſelbe Art bewieſen, wie Satz 20. Th. 2. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in dem menſchlichen Geiſte, (nach S. 12. Th. 2.) das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) in Gott, wiefern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes bildet. Alſo ſind die Ideen dieſer Ideen in Gott, wiefern er die Erkenntniß oder Idee des menſchlichen Geiſtes hat, das iſt, (nach S. 21. Th. 2.) in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, welcher deshalb nicht nur die Erregungen des Körpers, ſondern auch die Ideen derſelben wahrnimmt. W. z. b. w.

Satz 23.

Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, wiefern er die Ideen der Erregungen wahrnimmt.

Beweis.

Die Idee oder Erkenntniß des Geiſtes (nach S. 20. Th. 2.) erfolgt in Gott auf dieſelbe Art, und iſt auf Gott auf dieſelbe Art zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Aber da (nach S. 19. Th. 2.) der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt nicht erkennt, das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) da die Erkenntniß des menſchlichen Körpers auf Gott nicht zu beziehen iſt, wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet; ſo iſt alſo die Erkenntniß des Geiſtes auf Gott nicht zu beziehen, wiefern er

das Weſen des menſchlichen Geiſtes bildet. Folglich (nach demſelb. Zuſ. S. 11. Th. 2.) erkennt in dieſer Rückſicht der menſchliche Geiſt ſich nicht. Ferner ſchließen die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper erregt wird, die Natur des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich, (nach S. 16. Th. 2.) das iſt, (nach S. 13. Th. 2.) ſie ſtimmen überein mit der Natur des Geiſtes. Darum wird die Erkenntniß dieſer Ideen die Erkenntniß des Geiſtes nothwendig in ſich ſchließen. Aber (nach vor. S.) die Erkenntniß dieſer Ideen iſt in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt. Alſo nur in ſo fern erkennt der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt. W. z. b. w.

Satz 24.

Der menſchliche Geiſt enthält keine vollſtändige Erkenntniß der Theile, welche den menſchlichen Körper zuſammenſetzen.

Beweis.

Die Theile, welche den menſchlichen Körper zuſammſetzen gehören zu dem Weſen des Körpers ſelbſt nur, wiefern ſie ihre Bewegungen auf irgend eine beſtimmte Art einander mittheilen, (ſiehe Erkl. hinter Zuſ. Lehnſatz 3.) und nicht wiefern ſie als Individuen ohne Beziehung auf den menſchlichen Körper angeſehen werden können. Denn die Theile des menſchlichen Körpers ſind (nach Foder. 1.) ſehr zuſammgeſetzte Individuen, deren Theile, (nach Lehnſ. 4.) mit Beibe-

haltung ſeiner Natur und Form im ganzen, vom menſchlichen Körper geſondert werden können, und die ihre Bewegungen (ſiehe Grundſ. 2. hinter Lehnſ. 3.) andern Körpern auf andere Weiſe mittheilen können. Alſo (nach S. 3. Th. 2.) wird die Idee oder Erkenntniß jegliches Theiles in Gott ſein, und zwar (nach S. 9. Th. 2.) wiefern er als erregt betrachtet wird von einer andern Idee eines einzelnen Dinges, welches einzelne Ding, der Ordnung der Natur gemäß, früher iſt als der Theil ſelbſt. (nach S. 7. Th. 2.) Daſſelbe muß eben ſo von jeglichem Theil des Individuum ſelbſt, das den menſchlichen Körper zuſammſetzt, geſagt werden. Alſo iſt jegliches den menſchlichen Körper zuſammſetzenden Theiles Erkenntniß in Gott, wiefern er von vielfachen Ideen der Dinge erregt iſt, und nicht wiefern er nur des menſchlichen Körpers Idee hat, das iſt (nach S. 13. Th. 2.) diejenige Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet. Alſo (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) enthält der menſchliche Geiſt keine vollſtändige Erkenntniß der Theile, welche den menſchlichen Körper zuſammſetzen. W. z. b. w.

Satz 25.

Die Idee jeglicher Erregung des menſchlichen Körpers enthält keine vollſtändige Erkenntniß des äußern Körpers.

Beweis.

Beweis.

Wir haben gezeigt, daß die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers inſofern die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließe, (ſiehe S. 16. Th. 2.) wiefern der äußere den menſchlichen Körper ſelbſt auf gewiſſe Art beſtimmt. Aber wiefern der äußere Körper ein Individuum iſt, welches auf den menſchlichen Körper ſich nicht bezieht, ſo iſt ſeine Idee oder Erkenntniß in Gott (nach Satz 9. Th. 2.) wiefern Gott als erregt betrachtet wird von der Idee eines anderen Dinges, welches (nach S. 7. Th. 2.) von Natur früher iſt als der äußere Körper ſelbſt. Darum iſt in Gott keine vollſtändige Erkenntniß des äußeren Körpers, wiefern er die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers hat, oder die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers enthält keine vollſtändige Erkenntniß des äußern Körpers. W. z. b. w.

Satz. 26.

Der menſchliche Geiſt nimmt einen äußern Körper nur als wirklich daſeiend wahr durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers.

Beweis.

Wenn der menſchliche Körper von einem äußeren Körper auf keine Art erregt iſt: ſo iſt auch (nach S. 7. Th. 2.) die Idee des menſchlichen Körpers nicht, das iſt (nach S. 13. Th. 2.) auch der menſchliche Geiſt nicht von der Idee

des Daſeins jenes Körpers auf irgend eine Art erregt, noch nimmt er das Daſein jenes äußern Körpers auf irgend eine Art wahr. Aber wiefern der menſchliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Art erregt iſt, inſofern (nach S. 16. Th. 2. mit Zuſ. deſſelb.) nimmt jener den äußern Körper wahr. W. z. b. w.

Zuſatz.

Wiefern der menſchliche Geiſt einen äußern Körper ſich vorſtellt, ſofern hat er keine vollſtändige Erkenntniß deſſelben.

Beweis.

Wenn der menſchliche Geiſt durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers die äußern Körper betrachtet, ſagen wir, daß er dann vorſtelle. (Siehe Anm. S. 17. Th. 2.) Und der Geiſt kann auf keine andere Weiſe (noch vor. S.) die äußern Körper als wirklich daſeiende vorſtellen. Alſo (nach S. 25. Th. 2.) wiefern der Geiſt die äußern Körper ſich vorſtellt, hat er keine vollſtändige Erkenntniß derſelben. W. z. b. w.

Satz 27.

Die Idee jeglicher Erregung des menſchlichen Körpers enthält keine vollſtändige Erkenntniß des menſchlichen Körpers ſelbſt.

Beweis.

Jede Idee jeglicher Erregung des menſchlichen Körpers enthält inſofern die Natur des menſchlichen Körpers, als der menſchliche Körper

ſelbſt als auf gewiſſe Art erregt betrachtet wird. (ſiehe S. 16. Th. 2.) Aber wiefern der menſchliche Körper ein Individuum iſt, welches auf viele andere Arten erregt werden kann, ſo enthält die Idee u. ſ. w. Siehe Beweis S. 25. Theil 2.

Satz 28.

Die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers, wiefern ſie ſich nur auf den menſchlichen Geiſt beziehen, ſind nicht hell und beſtimmt, ſondern verworren.

Beweis.

Denn die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers enthalten ſowohl die Natur der äußern Körper, als die des menſchlichen Körpers ſelbſt, (nach S. 16. Th. 2.) und müſſen nicht bloß die Natur des menſchlichen Körpers, ſondern auch die ſeiner Theile enthalten. Denn die Erregungen ſind Arten, (nach Foder. 3.) wodurch die Theile des menſchlichen Körpers und folglich der ganze Körper erregt wird. Aber (nach S. 24. und 25. Th. 2.) eine vollſtändige Erkenntniß der äußern Körper, ſo wie auch der Theile, welche den menſchlichen Körper zuſammſetzen, iſt nicht in Gott, wiefern er als vom menſchlichen Geiſte, ſondern wiefern er als von andern Ideen erregt betrachtet wird. Die Ideen dieſer Erregungen ſind alſo, wiefern ſie ſich nur auf den menſchlichen Geiſt beziehen, wie Folgerungen ohne Vor-

derſätze, das iſt, (wie für ſich klar) verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Auf dieſelbe Art wird bewieſen, daß die Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet, in ſich betrachtet nicht hell und beſtimmt ſei, ſo wie auch daß dies der Fall ſei mit der Idee des menſchlichen Geiſtes und mit den Ideen der Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers, wiefern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen. Dies kann jeder leicht einſehen.

Satz 29.

Die Idee der Idee jeglicher Erregung des menſchlichen Körpers enthält keine vollſtändige Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes.

Beweis.

Denn die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers (nach S. 27. Th. 2.) enthält keine vollſtändige Erkenntniß des Körpers ſelbſt, oder drückt ſeine Natur nicht vollſtändig aus, das iſt (nach S. 13. Th. 2.) ſtimmt nicht vollſtändig mit der Natur des Geiſtes überein. Alſo (nach Grundſ. 6. Th. 1.) drückt die Idee dieſer Idee die Natur des menſchlichen Geiſtes nicht vollſtändig aus, oder enthält keine vollſtändige Erkenntniß deſſelben. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo oft er nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge auffaßt, weder von ſich ſelbſt noch

von ſeinem Körper, noch von den äußern Körpern eine vollſtändige ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß habe. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, wiefern er die Ideen der Erregungen des Körpers wahrnimmt. (nach S. 23. Th. 2.) Aber ſeinen Körper (nach S. 19. Th. 2.) nimmt er nur wahr durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur (nach S. 26. Th. 2.) die äußern Körper wahrnimmt. Alſo hat er, wiefern er dieſe hat, weder von ſich ſelbſt, (nach S. 29. Th. 2.) noch von ſeinem Körper, (nach S. 27. Th. 2.) noch von den äußern Körpern (nach S. 25. Th. 2.) eine vollſtändige Erkenntniß, ſondern nur (nach S. 28. Th. 2. mit der Anm.) eine verſtümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich ſage ausdrücklich, daß der Geiſt weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von den äußern Körpern eine vollſtändige ſondern nur eine verworrene Erkenntniß habe, ſo oft er nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge wahrnimmt, das iſt, ſo oft er von außen, nämlich durch das zufällige Zuſammentreffen der Dinge beſtimmt wird, dies oder jenes zu betrachten, und nicht ſo oft er von innen, nämlich dadurch daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, beſtimmt wird ihre Aehnlichkeiten, Verſchiedenheiten und Gegenſätze einzuſehen. Denn ſo oft er auf dieſe oder eine andere Art von innen dazu gereizt wird, betrachtet er die Dinge hell und beſtimmt, wie ich unten zeigen werde.

Satz 30.

Wir können von der Dauer unſers Körpers nur eine höchſt unvollſtändige Erkenntniß haben.

Beweis.

Die Dauer unſers Körpers hängt von ſeinem Weſen nicht ab, (nach Grundſ. 1. Th. 2.) noch auch von der abſoluten Natur Gottes. (nach S. 21. Th. 1.) Sondern (nach S. 28. Th. 1.) er wird von ſolchen Urſachen zum Daſein und wirken beſtimmt, welche auch von andern beſtimmt ſind, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe da zu ſein und zu wirken, und dieſe wieder von andern, und ſo in das unendliche fort. Die Dauer unſers Körpers hängt alſo ab von der gewöhnlichen Ordnung der Natur und dem Lauf der Dinge. Auf welche Weiſe aber die Dinge geordnet ſeien, davon giebt es eine vollſtändige Erkenntniß in Gott, wiefern er die Ideen von ihnen allen, und nicht wiefern er nur die Idee des menſchlichen Körpers hat. (nach Zuſ. S. 9. Th. 2.) Deshalb iſt die Erkenntniß der Dauer unſers Körpers in Gott höchſt unvollſtändig, wiefern er als nur die Natur des menſchlichen Geiſtes bildend betrachtet wird, das iſt, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) dieſe Erkenntniß iſt in unſerm Geiſte höchſt unvollſtändig. W. z. b. w.

Satz 31.

Wir können von der Dauer der ein-

zelnen Dinge, welche außer uns sind, nur eine höchst unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Denn jedes einzelne Ding, wie der menschliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge bestimmt sein, auf gewisse und bestimmte Weise da zu sein und zu wirken, und dieses wieder von einem andern, und so in das unendliche fort. (nach S. 28. Th. 1.) Da wir aber aus dieser gemeinschaftlichen Eigenheit der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unsers Körpers nur eine höchst unvollständige Erkenntniß haben, so muß eben dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge geschlossen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchst unvollständige Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und vergänglich seien. Denn wir können von ihrer Dauer keine vollständige Erkenntniß haben, (nach obigem S.) und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Vergänglichkeit bei den Dingen zu verstehen haben. (siehe Anmerk. 1. S. 33. Th. 1.) Denn (nach S. 29. Th. 1.) giebt es außerdem kein zufälliges.

Satz 32.

Alle Ideen, wiefern sie sich auf Gott beziehen, sind richtig.

Beweis.

Denn alle Ideen, welche in Gott ſind, ſtimmen mit ihren Objekten überall überein, (nach Zuſ. S. 7. Th. 2.) und alſo (nach Grundſ. 6. Th. 1.) ſind ſie alle richtig. W. z. b. w.

Satz 33.

Es iſt nichts poſitives in den Ideen, weshalb ſie unrichtig genannt werden könnten.

Beweis.

Wofern du es läugneſt, ſo nimm an, wenn es möglich iſt, eine poſitive Art des Denkens, welche die Form des Irrthums oder der Unrichtigkeit bildet. Dieſe Art des Denkens kann nicht in Gott ſein. (nach vor. S.) Außer Gott aber kann ſie auch weder ſein noch begriffen werden. (nach S. 15. Th. 1.) Alſo kann es nichts poſitives in den Ideen geben, weshalb ſie unrichtig genannt werden könnten. W. z. b. w.

Satz 34.

Jede Idee, welche in uns abſolut oder vollſtändig und vollkommen iſt, iſt richtig.

Beweis.

Wenn wir ſagen, es gebe in uns eine vollſtändige und vollkommene Idee, ſagen wir nichts anders, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) als daß es in Gott, wiefern er das Weſen unſers Geiſtes bildet, eine vollſtändige und vollkommne Idee gebe, und folglich (nach S. 32. Th. 2.) ſagen

wir nichts anders, als daß eine ſolche Idee richtig ſei. W. z. b. w.

Satz 35.

Die Unrichtigkeit beſteht in der Abweſenheit der Erkenntniß, welche die unvollſtändigen oder verſtümmelten und verworrnen Ideen enthalten.

Beweis.

In den Ideen giebt es nichts poſitives, was die Form der Unrichtigkeit bilden könnte. (nach S. 33. Th. 2.) Aber die Unrichtigkeit kann nicht in der abſoluten Abweſenheit beſtehen, (denn wir ſagen, daß die Geiſter nicht die Körper irren und ſich täuſchen) noch auch in der abſoluten Unwiſſenheit. Denn etwas verſchiedenes iſt das nicht wiſſen und das irren. Darum beſteht ſie in der Abweſenheit der Erkenntniß, welche die unvollſtändige Erkenntniß der Dinge, oder die unvollſtändigen und verworrnen Ideen enthalten. W. z. b. w.

Anmerkung.

In der Anmerkung Satz 17. dieſes Theils habe ich erläutert, auf welche Weiſe der Irrthum in der Abweſenheit der Erkenntniß beſtehe. Doch will ich zur vollſtändigern Erläuterung dieſes Dinges ein Beiſpiel geben. Nämlich: Die Menſchen täuſchen ſich, indem ſie glauben, ſie ſeien frei. Dieſe Meinung rührt bloß daher, weil ſie ihrer Handlungen ſich bewußt ſind, und unkundig der Urſachen, von welchen ſie beſtimmt werden. Darin beſteht alſo die Idee ihrer Freiheit, daß ſie die Urſach ihrer Handlungen nicht erkennen. Denn

daß ſie ſagen, die menſchlichen Handlungen hangen vom Willen ab, ſind Worte, von denen ſie keine Idee haben. Denn was der Wille ſei, und wie er den Körper bewege, wiſſen alle nicht. Diejenigen, welche etwas anderes auskramen, Sitze und Wohnplätze der Seele erdichten, pflegen Lachen oder Ekel zu erregen. So ſtellen wir uns vor, wenn wir die Sonne anſehen, daß ſie etwa zweihundert Fuß von uns entfernt ſei, welcher Irrthum nicht in dieſer bloßen Vorſtellung beſteht, ſondern darin, daß wir, während wir ſie uns ſo vorſtellen, ihre wahre Entfernung und die Urſach dieſer Vorſtellung nicht wiſſen. Denn wenn wir auch nachher erkennen, daß ſie über ſechshundert Erddurchmeſſer von uns entfernt ſei, werden wir dennoch ſie uns nahe vorſtellen. Denn wir ſtellen die Sonne nicht deshalb uns nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wiſſen, ſondern deshalb, weil die Erregung unſers Körpers das Weſen der Sonne enthält, wiefern der Körper ſelbſt von ihr erregt wird.

Satz 36.

Die unvollſtändigen und verworrnen Ideen erfolgen nach derſelben Nothwendigkeit, wie die vollſtändigen oder hellen und beſtimmten Ideen.

Beweis.

Alle Ideen ſind in Gott, (nach S. 15. Th. 1.) und ſind richtig, wiefern ſie ſich auf Gott beziehen, (nach S. 32. Th. 2.) und (nach Zuſ. S. 7. Th. 2.) vollſtändig. Alſo ſind keine von ihnen unvollſtändig und verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geiſt irgend eines

Menſchen. (hierüber ſiehe S. 24. und 28. Th. 2.) Folglich erfolgen alle (nach Zuſ. S. 6. Th. 2.) ſowohl die vollſtändigen als die unvollſtändigen nach derſelben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

Satz 37.

Das, was allen gemeinſchaftlich (hierüber ſiehe oben Lehnſatz 2.) und was gleicher Weiſe im Theil wie im ganzen iſt, bildet keines einzelnen Dinges Weſen.

Beweis.

Wofern du es läugneſt, ſo nimm an, wenn es möglich iſt, dies bilde das Weſen irgend eines einzelnen Dinges, nämlich das Weſen von B. Alſo (nach Erkl. 2. Th. 2.) wird dies ohne B weder ſein noch begriffen werden können. Nun iſt dies gegen die Vorausſetzung. Alſo gehört dies nicht zum Weſen von B, noch bildet es das Weſen irgend eines andern einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Satz 38.

Das, was allen gemeinſchaftlich und was gleicher Weiſe im Theil wie im ganzen iſt, kann nur vollſtändig begriffen werden.

Beweis.

Es ſei A etwas, was allen Körpern gemein, und was gleicher Weiſe im Theil jegliches Körpers wie im ganzen iſt. Ich ſage A könne nur vollſtändig begriffen werden. Denn die Idee

deſſelben (nach Zuſ. S. 7. Th. 2.) wird nothwendig in Gott vollſtändig ſein, ſowohl wiefern er die Idee des menſchlichen Körpers als wiefern er die Ideen der Erregungen deſſelben hat, welche (nach S. 16. 25. und 27. Th. 2.) ſowohl die Natur des menſchlichen Körpers als die der äußern Körper theilweiſe enthalten, das iſt, (nach S. 12. und 13. Th. 2.) dieſe Idee wird nothwendig in Gott vollſtändig ſein, wiefern er den menſchlichen Geiſt bildet, oder wiefern er die Ideen hat, welche im menſchlichen Geiſte ſind. Der Geiſt (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) faßt daher A nothwendig vollſtändig auf, und zwar wiefern er ſowohl ſich, als wiefern er ſeinen oder jeglichen äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andre Art begriffen werden. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, es gebe einige allen Menſchen gemeinſchaftliche Ideen oder Begriffe. Denn (nach Lehnſ. 2.) ſtimmen alle Körper in einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen vollſtändig oder hell und beſtimmt aufgefaßt werden muß.

Satz 39.

Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußern Körpern, von welchen der menſchliche Körper erregt zu werden pflegt, und was in dem Theil eines jeden von ihnen gleicher Weiſe wie

im ganzen gemeinſchaftlich und eigenthümlich iſt, davon wird auch im Geiſte eine vollſtändige Idee ſein.

Beweis.

A ſei das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußern Körpern gemeinſchaftlich und eigenthümlich iſt, und was gleicher Weiſe in dem menſchlichen Körper wie in eben den äußern Körpern, und was endlich gleicher Weiſe in jegliches äußern Körpers Theil wie im ganzen iſt. Von A ſelbſt wird es in Gott eine vollſtändige Idee geben, (nach Zuſ. S. 7. Th. 2.) ſowohl wiefern er die Idee des menſchlichen Körpers, als wiefern er die Ideen der angenommenen äußern Körper hat. Man ſetze jetzt, daß der menſchliche Körper von einem äußern Körper durch das erregt werde, was er mit ihm gemein hat, das iſt, durch A: dann wird die Idee dieſer Erregung die Eigenthümlichkeit von A enthalten, (nach S. 16. Th. 2.) und folglich (nach demſelben Zuſ. S. 7. Th. 2.) wird die Idee dieſer Erregung, wiefern ſie die Eigenthümlichkeit von A enthält, in Gott vollſtändig ſein, wiefern er von der Idee des menſchlichen Körpers erregt iſt, das iſt, (nach S. 13. Th. 2.) wiefern er die Natur des menſchlichen Geiſtes bildet; und alſo (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) iſt dieſe Idee auch im menſchlichen Geiſte vollſtändig. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus folgt, daß der Geiſt deſto geſchickter iſt mehreres vollſtändig aufzufaſſen, je mehr gemeinſchaftliches mit andern Körpern ſein Körper hat.

Satz 40.

Jegliche Ideen, welche im Geiſte aus den in ihm vollſtändigen Ideen erfolgen, ſind auch vollſtändig.

Beweis

iſt klar. Denn wenn wir ſagen, daß in dem menſchlichen Geiſte eine Idee erfolge aus in ihm vollſtändigen Ideen, ſagen wir nichts anders, (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) als daß es in dem göttlichen Verſtande ſelbſt eine Idee gebe, deren Urſach Gott iſt, nicht wiefern er unendlich iſt, noch wiefern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge erregt iſt, ſondern wiefern er nur das Weſen des menſchlichen Geiſtes bildet.

Anmerkung 1.

Hierdurch habe ich den Grund der Begriffe, welche gemeinſchaftliche genannt werden, und die die Stützen unſers Schließens ſind, auseinandergeſetzt. Aber es giebt noch andere Gründe einiger Grundſätze oder Begriffe, welche nach dieſer unſrer Methode auseinander zu ſetzen erſprießlich wäre. Denn aus ihnen würde erhellen, welche Begriffe vor den übrigen nützlich, und welche im Gegentheil faſt von gar keiner Brauchbarkeit wären. Ferner, welche gemeinſchaftlich, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei ſind, hell und beſtimmt, und welche endlich ſchlecht begründet ſeien.

Außerdem würde erhellen, woher die Begriffe, welche man der zweiten Ordnung nennt und folglich die Grundſätze die auf ihnen beruhen, ihren Urſprung genommen haben, und noch mehreres der Art, worüber ich einmal Unterſuchungen angeſtellt habe. Doch da ich dies einer andern Abhandlung widmen will, und um keine Ueberſättigung wegen der großen Weitläuftigkeit des Gegenſtandes zu verurſachen, habe ich beſchloſſen hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulaſſen, was zu wiſſen Noth thut, will ich die Urſachen kurz anführen, aus welchen die ſogenannten tranſcendentalen Ausdrücke entſprungen ſind, wie z. B. das Seiende, das Ding, etwas. Dieſe Ausdrücke entſtehen daher. Der menſchliche Körper iſt, da er ja beſchränkt iſt, nur fähig eine gewiſſe Anzahl von Vorſtellungen (was Vorſtellung ſei habe ich in Anmerk. S. 17. Th. 2. erläutert) zugleich mit Beſtimmtheit in ſich zu bilden. Wird ſie überſchritten, fangen dieſe Vorſtellungen an ſich zu verwirren; und wenn dieſe Zahl der Vorſtellungen, welche der Körper fähig iſt in ſich zugleich mit Beſtimmtheit zu bilden, weit überſchritten wird, ſo werden ſich alle gänzlich in einander verwirren. Da ſich dies ſo verhält, ſo erhellt aus Zuſ. S. 17. und S. 18. Th. 2. daß der menſchliche Geiſt ſo viel Körper zugleich mit Beſtimmtheit wird vorſtellen können, als in ſeinem Körper zugleich Vorſtellungen ſich bilden können. Aber wo die Vorſtellungen im Körper ſich gänzlich verwirren, wird auch der Geiſt alle Körper verworren ohne irgend eine Unterſcheiduug vorſtellen, und wie unter Einer Eigenſchaft zuſammenfaſſen, nämlich unter der Eigenſchaft des Seienden, des Dinges u. d. m. Man kann dies

ableiten auch daraus, daß die Vorſtellungen nicht immer gleich ſtark ſind und aus andern dergleichen Urſachen, die ich nicht nöthig habe hier auszuführen. Denn es genügt nur eine zu erwägen in Beziehung auf unſer Ziel, wohin wir blicken. Denn alle kommen darauf zurück, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Urſachen ſind ferner die Begriffe entſtanden, welche man allgemeine nennt, wie Menſch, Pferd, Hund u. dgl. Nämlich deshalb, weil in dem menſchlichen Körper ſo viele Vorſtellungen z. B. der Menſchen ſich zugleich bilden, daß ſie die Vorſtellungskraft wenn auch nicht gänzlich, doch ſo weit überladen, daß der Geiſt die kleinen Verſchiedenheiten der einzelnen (nämlich eines jeglichen Farbe, Größe u. dgl.) und ihre beſtimmte Zahl nicht vorſtellen kann, und nur das, worin alle, wiefern der Körper von ihnen erregt wird, übereinkommen, beſtimmt vorſtellt. Denn davon, nämlich hauptſächlich von jeglichem einzelnen, iſt der Körper erregt. Dieſem giebt er den Namen Menſch, und trägt dies auf unendliche einzelne über. Denn wir haben ſchon geſagt, daß er die beſtimmte Zahl der einzelnen nicht vorſtellen kann. Aber es iſt zu bemerken, daß dieſe Begriffe nicht von allen auf dieſelbe Art gebildet werden, ſondern bei einem jeden verſchieden ſeien nach Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfter erregt wurde, und welches der Geiſt leichter ſich vorſtellt, oder zurückruft. Wer z. B. öfter mit Bewunderung den Wuchs der Menſchen betrachtet hat, verſteht unter dem Namen des Menſchen ein Thier von aufrechtem Wuchs. Wer aber gewohnt iſt etwas anderes zu betrachten, wird eine andre gemeinſchaftliche Vorſtellung der Menſchen bilden,

bilden, wie, der Menſch ſei ein lachendes Thier, ein zweifüßiges ungefiedertes Thier, ein vernünftiges Thier. So wird im übrigen jeglicher nach der Stimmung ſeines Körpers allgemeine Vorſtellungen von den Dingen bilden. Deshalb iſt es kein Wunder, daß unter den Philoſophen, welche die natürlichen Dinge bloß aus den Vorſtellungen von Dingen erklären wollten, ſo viele Streitigkeiten entſtanden ſind.

Anmerkung 2.

Aus allem oben geſagten erhellt deutlich, daß wir vieles auffaſſen und allgemeine Begriffe bilden

1. aus dem einzelnen uns durch die Sinne verſtümmelt, verworren und ohne Geſetz für den Verſtand dargeſtellten. (ſiehe Zuſ. S. 29. Th. 2.) Deshalb pflege ich ſolche Wahrnehmungen eine Erkenntniß durch ſchwankende Erfahrung zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir nach Hörung oder Leſung gewiſſer Worte uns die Dinge zurückrufen, und gewiſſe Ideen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge vorſtellen. (ſiehe Anm. S. 18. Th. 2.) Dieſe beiden Arten, die Dinge anzuſehen, werde ich in der Folge Erkenntniß der erſten Gattung, Meinung oder Vorſtellung nennen.

3. Endlich daraus, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe und vollſtändige Ideen der Eigenheiten der Dinge haben. (ſiehe Zuſ. S. 38. und 39. mit den Zuſ. und S. 40. Th. 2.) Dieſe Art werde ich Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung nennen.

Außer dieſen beiden Gattungen der Erkenntniß giebt es, wie ich im folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das anſchauende Wiſſen nennen wollen. Und dieſe Gattung des Erkennens geht hervor aus

der vollſtändigen Idee des formalen Weſens einiger Eigenſchaften Gottes, bis zu der vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Dinge. Alles dies will ich durch ein Beiſpiel erläutern. Es ſind z. B. drei Zahlen gegeben um die vierte zu erhalten, welche ſich zur dritten verhält, wie die zweite zur erſten. Die Kaufleute bedenken ſich nicht, die zweite und dritte zu multipliciren und das Produkt durch die erſte zu dividiren, weil ſie nämlich das, was ſie von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergeſſen haben, oder weil ſie es oft bei den einfachſten Zahlen erfahren haben, oder auch aus dem Beweiſe des Satzes 19. im Buch 7. des Euklides, nämlich aus der gemeinſchaftlichen Eigenſchaft der Proportionen. Aber bei den einfachſten Zahlen bedarf es nichts dergleichen. Z. B. bei den Zahlen 1. 2. 3. ſieht ein jeder, die vierte Proportionalzahl ſei 6; und zwar viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniß ſelbſt, welches wir mit einem Blick die erſte zur zweiten haben ſehen, die vierte ſelbſt ſchließen.

Satz 41.

Die Erkenntniß der erſten Gattung iſt die einzige Urſach der Unrichtigkeit, die der zweiten aber und dritten iſt nothwendig richtig.

Beweis.

In der vorigen Anmerk. ſagten wir, daß zur Erkenntniß der erſten Gattung alle diejenigen Ideen gehörten, welche unvollſtändig und verworren ſind; folglich (nach S. 35. Th. 2.) iſt dieſe Erkenntniß die einzige Urſach der Unrichtig-

keit. Ferner ſagten wir, daß zur Erkenntniß der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehörten, welche vollſtändig ſind. Folglich (nach S. 34. Th. 2.) iſt ſie nothwendig richtig. W. z. b. w.

Satz 42.

Die Erkenntniß der zweiten und dritten, nicht der erſten Gattung lehrt uns das wahre vom falſchen unterſcheiden.

Beweis.

Dieſer Satz iſt für ſich deutlich. Denn wer zwiſchen dem wahren und falſchen zu unterſcheiden weiß, muß eine vollſtändige Idee des wahren und falſchen haben, das iſt (nach Anm. 2 S. 40. Th. 2.) das wahre und falſche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniß erkennen.

Satz 43.

Wer eine richtige Idee hat, weiß zugleich daß er eine richtige Idee habe, und kann nicht an der Wahrheit des Dinges zweifeln.

Beweis.

Die richtige Idee in uns iſt die, welche in Gott, wiefern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird, vollſtändig iſt. (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) Setzen wir daher es gebe in Gott, wiefern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird, die vollſtändige Idee A. Von dieſer Idee muß es

nothwendig in Gott auch eine Idee geben, welche auf Gott auf dieſelbe Art ſich beziehet, wie die Idee A. (nach S. 20. Th. 2. wo der Beweis allgemein iſt) Aber die Idee A wird als auf Gott ſich beziehend angenommen, wiefern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird. Alſo muß auch die Idee der Idee auf Gott auf dieſelbe Art ſich beziehen, das iſt, (nach demſelb. Zuſ. S. 11. Th. 2.) dieſe vollſtändige Idee der Idee A wird im Geiſte ſelbſt ſein, welcher die vollſtändige Idee A hat. Daher muß jeglicher, der eine vollſtändige Idee hat, oder (nach S. 34. Th. 2.) der ein Ding richtig erkennt, zugleich eine vollſtändige Idee oder richtige Erkenntniß ſeiner Erkenntniß haben, das iſt, (wie für ſich offenbar) er muß zugleich ſeiner Sache gewiß ſein. W. z. b. w.

Anmerkung.

In der Anmerkung Satz 21. dieſes Theils habe ich erläutert, was die Idee einer Idee ſei. Aber es iſt zu bemerken, daß der vorige Satz für ſich hinlänglich deutlich ſei. Denn jeglicher, der eine richtige Idee hat, weiß daß die richtige Idee die höchſte Gewißheit enthalte. Denn eine richtige Idee haben, heißt nichts anderes, als vollkommen oder am beſten ein Ding einſehen. Niemand kann wohl hieran zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee ſei etwas todtes wie ein Gemählde an der Tafel, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verſtehen ſelbſt. Wer kann denn in aller Welt wiſſen, daß er ein Ding verſteht, wenn er nicht vorher das Ding verſteht? Das iſt, wer kann wiſſen,

daß er eines Dinges gewiß ſei, wenn er nicht vorher des Dinges gewiß iſt? Was kann es ferner helleres und gewiſſeres geben, was das Richtmaaß der Wahrheit ſein könnte, als die richtige Idee? Warlich wie das Licht für ſich ſelbſt und die Finſterniß zeugt, ſo iſt die Wahrheit ihrer ſelbſt und des falſchen Richtmaaß. Hiedurch glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich, wenn die richtige Idee, wiefern ſie nur als mit ihrem Objekt übereinſtimmend angenommen wird, von der unrichtigen ſich unterſcheidet, ſo hat die richtige Idee alſo keine Realität oder Vollkommenheit voraus vor der unrichtigen, (da ſie ſich ja bloß durch ein äußeres Merkmal unterſcheiden) und folglich eben ſo wenig der Menſch, welcher richtige vor dem, welcher nur unrichtige Ideen hat. Woher kömmt es ferner, daß die Menſchen unrichtige Ideen haben? Woher kann endlich jemand gewiß wiſſen, daß er Ideen habe, welche mit ihren Objekten übereinſtimmen? Auf dieſe Fragen, ſage ich, glaube ich ſchon geantwortet zu haben. Denn was den Unterſchied zwiſchen der richtigen und unrichtigen Idee betrifft, ſo erhellt aus Satz 35. Th. 2. daß jene zu dieſer ſich verhalte, wie das Seiende zum Nichtſeienden. Die Urſachen aber der Unrichtigkeit habe ich von Satz 19. bis 35. nebſt der Anmerkung auf das deutlichſte auseinander geſetzt. Daraus erhellt auch, wie ein Menſch, der richtige Ideen hat von einem Menſchen, der nur unrichtige hat, ſich unterſcheide. In Hinſicht des letzten, nämlich woher der Menſch wiſſen könne, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Objekt übereinſtimmt, habe ich ſo eben überflüſſig gezeigt, daß dies allein daher komme, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Objekt

übereinſtimmt, oder weil die Wahrheit ihr eignes Richtmaaß iſt. Hiezu kömmt, daß unſer Geiſt, wiefern er die Dinge richtig auffaßt, ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes iſt. (nach Zuſ. S. 11. Th. 2.) Darum müſſen des Geiſtes helle und beſtimmte Ideen eben ſo richtig ſein, als Gottes Ideen.

Satz 44.

Der Natur der Vernunft iſt es nicht gemäß, die Dinge als zufällige ſondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis.

Es iſt der Natur der Vernunft gemäß die Dinge richtig aufzufaſſen, (nach S. 41. Th. 2.) nämlich (nach Grundſ. 6. Th. 1.) wie ſie in ſich ſind, das iſt, (nach S. 29. Th. 1.) nicht als zufällige, ſondern als nothwendige. W. z. b. w.

Zuſatz 1.

Daraus folgt, daß es von der bloßen Vorſtellung abhange, die Dinge ſowohl in Rückſicht des vergangenen als des zukünftigen als zufällige zu betrachten.

Anmerkung.

Auf welche Weiſe aber dies geſchehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt, (S. 17. Th. 2. mit dem Zuſ.) daß der Geiſt die Dinge, wenn ſie auch nicht da ſind, doch immer als ihm gegenwärtig vorſtellt, wenn nicht Urſachen dazwiſchen treten, welche ihr gegenwärtiges Daſein ausſchließen. Darauf (S. 18. Th. 2.) zeigten wir, daß, wenn der menſchliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich erregt geweſen iſt, der Geiſt, wenn er nachher den einen derſelben ſich

vorſtellt, zugleich auch des andern gedenken wird, das iſt, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Urſachen dazwiſchen treten, welche ihr gegenwärtiges Daſein ausſchließen. Außerdem bezweifelt niemand, daß wir auch die Zeit uns vorſtellen, und zwar deshalb, weil wir einige Körper langſamer oder ſchneller oder eben ſo ſchnell als andere ſich bewegend uns vorſtellen. Wir wollen alſo einen Knaben annehmen, welcher geſtern zuerſt am Morgen den Petrus geſehen hat, am Mittag aber den Paulus und am Abend den Simeon, und heute wieder am Morgen den Petrus. Aus Satz 18. dieſes Theils erhellt, daß er, ſobald er das Morgenlicht ſieht, ſogleich die Sonne dieſelbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend, oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Petrus, mit dem Mittag aber den Paulus und mit dem Abend den Simeon ſich vorſtellen wird. Das iſt, er wird das Daſein des Paulus und Simeon mit Beziehung auf die Zukunft ſich vorſtellen; und dagegen, wenn er am Abend den Simeon ſieht, wird er den Paulus und Petrus auf die Vergangenheit beziehen, indem er ſie nämlich zuſammen mit der Vergangenheit vorſtellt. Und zwar dies um ſo gewiſſer, je öfter er ſie in derſelben Ordnung geſehen hat. Träfe es ſich einmal, daß er an einem andern Abend ſtatt des Simeon den Jakobus ſähe, ſo würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend bald den Simeon bald den Jakobus ſich vorſtellen, nicht aber beide zuſammen. Denn es wird vorausgeſetzt, daß er nur einen nicht aber beide zugleich am Abend geſehn habe. Seine Vorſtellung wird alſo ſchwanken, und er mit dem künftigen Abend bald dieſen bald jenen vorſtellen, das iſt,

keinen als gewiß, ſondern beide als zufällig künftig betrachten. Und dieſes Schwanken der Vorſtellung wird daſſelbe ſein, wenn es eine Vorſtellung von Dingen iſt, welche wir auf dieſelbe Art in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir ſowohl auf die Gegenwart, als auf die Vergangenheit oder Zukunft ſich beziehende Dinge als zufällige vorſtellen.

Zuſatz 2.

Es iſt der Natur der Vernunft gemäß, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit aufzufaſſen.

Beweis.

Denn es iſt der Natur der Vernunft gemäß, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten. (nach vorig. S.) Dieſe Nothwendigkeit der Dinge aber (nach S. 41. Th. 2.) faßt ſie richtig auf, das iſt, (nach Grundſ. 6. Th. 1.) wie ſie in ſich iſt. Aber (nach S. 16. Th. 1.) iſt dieſe Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit ſelbſt der ewigen Natur Gottes. Alſo iſt es der Natur der Vernunft gemäß, die Dinge unter dieſer Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kömmt, daß die Stützen der Vernunft Begriffe ſind, (nach S. 38. Th. 2.) welche das ausdrücken, was allen gemeinſchaftlich iſt, und welche (nach S. 37. Th. 2.) keines einzelnen Dinges Weſen ausdrücken, und welche deshalb ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit unter einer Form von Ewigkeit begriffen werden müſſen. W. z. b. w.

Satz 45.

Jegliche Idee jedes wirklich daſeienden Körpers oder einzelnen Dinges enthält nothwendig Gottes ewiges und unendliches Weſen.

Beweis.

Die Idee des wirklich daſeienden einzelnen Dinges enthält nothwendig ſowohl das Weſen als das Daſein des Dinges ſelbſt. (nach Zuſ. S. 8. Th. 2.) Aber die einzelnen Dinge (nach S. 15. Th. 1.) können nicht ohne Gott begriffen werden. Weil ſie nun (nach S. 6. Th. 2.) Gott zur Urſach haben, wiefern er unter einer Eigenſchaft betrachtet wird, deren Arten die Dinge ſelbſt ſind, müſſen nothwendig ihre Ideen (nach Grundſ. 4. Th. 1.) den Begriff der Eigenſchaft derſelben, das iſt, (nach Erkl. 6. Th. 1.) Gottes ewiges und unendliches Weſen enthalten.

Anmerkung.

Ich verſtehe hier unter Daſein nicht Dauer, das iſt Daſein, wie es abſtrakt und gleichſam als gewiſſe Form einer Maſſe begriffen wird. Denn ich ſpreche von der Natur ſelbſt des Daſeins, welches den einzelnen Dingen deshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes unendliches auf unendliche Arten erfolgt. (ſiehe S. 16. Th. 1.) Ich ſpreche, ſage ich, von dem Daſein ſelbſt der einzelnen Dinge, wiefern ſie in Gott ſind. Denn obwohl jegliches von einem andern einzelnen Ding beſtimmt wird auf gewiſſe Art da zu ſein: ſo erfolgt doch die Kraft, wodurch jegliches im Daſein beharrt, aus der ewigen

Nothwendigkeit der Natur Gottes. Hierüber ſiehe Zuſ. S. 24. Th. 1.

Satz 46.

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jegliche Idee enthält, iſt vollſtändig und vollkommen.

Beweis.

Der Beweis des vorigen Satzes iſt allgemein, und mag man das Ding als Theil oder als ganzes betrachten, ſo enthält die Idee deſſelben, ſei es ganzes oder Theil, (nach vorig. S.) das ewige und unendliche Weſen Gottes. Deshalb iſt das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſen Gottes gewährt, allen gemeinſchaftlich und gleicher Weiſe im Theil wie im ganzen. Alſo wird (nach S. 38. Th. 2.) dieſe Erkenntniß vollſtändig ſein. W. z. b. w.

Satz 47.

Der menſchliche Geiſt hat eine vollſtändige Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes.

Beweis.

Der menſchliche Geiſt hat Ideen, (nach S. 22. Th. 2.) aus welchen er (nach S. 23. Th. 2.) ſich und ſeinen Körper, (nach S. 19. Th. 2.) und (nach Zuſ. S. 16. und nach S. 17. Th. 2.) die äußern Körper als wirklich daſeiende auffaßt. Alſo (nach S. 45. und 46. Th. 2.) hat er eine

vollſtändige Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus ſehen wir, daß Gottes unendliches Weſen und ſeine Ewigkeit allen bekannt ſei. Da aber alles in Gott iſt und durch Gott alles begriffen wird, ſo folgt daß wir aus dieſer Erkenntniß vielfaches, was vollſtändig zu erkennen iſt, ableiten und alſo jene dritte Gattung der Erkenntniß bilden können, von welcher wir in der Anmerkung 2. des Satzes 40. dieſes Theils geſprochen haben, und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit zu ſprechen in dem fünften Theile Gelegenheit ſein wird. Daß aber die Menſchen keine eben ſo helle Erkenntniß von Gott wie von den gemeinſchaftlichen Begriffen haben, kömmt daher, weil ſie Gott nicht ſich vorſtellen können wie die Körper, und weil ſie den Namen Gott mit Vorſtellungen von Dingen verknüpft haben, welche ſie zu ſehen pflegen. Dies können die Leute faſt nicht vermeiden, weil ſie unaufhörlich von äußern Körpern erregt werden. Und wahrlich die meiſten Irrthümer beſtehen bloß darin, daß wir die Benennungen den Dingen nicht recht anpaſſen. Denn wenn jemand ſagt, daß die Linien, welche aus dem Mittelpunkt des Kreiſes nach ſeinem Umkreis führen, ungleich ſeien, ſo verſteht er, wenigſtens dann, gewiß etwas anders unter Kreis als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn ſie bei dem rechnen irren andere Zahlen im Geiſte, andere auf dem Papier. Wenn man daher auf ihren Geiſt ſieht, irren ſie freilich nicht; jedoch ſcheinen ſie zu irren, weil wir meinen, daß ſie dieſelben Zahlen im Geiſt haben, welche auf dem Papier ſich befinden. Wäre dies nicht, würden wir nicht glauben,

ſie irrten ſich; ſo wie ich nicht glaubte, daß jemand irrte, den ich neulich ausrufen hörte, ſein Hof ſei auf das Huhn ſeines Nachbars hinaufgeflogen, weil ich nämlich hinlänglich einzuſehen glaubte, was er wollte. Und hieraus entſtehn die meiſten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihre Abſicht nicht recht deutlich machen, oder weil ſie eines andern Abſicht falſch auslegen. Denn in der That, während ſie ſich am meiſten widerſprechen, denken ſie entweder daſſelbe oder etwas anderes, ſo daß dasjenige, was ſie bei einem andern für Irrthum und Albernheit halten, es nicht iſt.

Satz 48.

In dem Geiſte iſt kein abſoluter oder freier Wille, ſondern der Geiſt wird dies oder jenes zu wollen von einer Urſach beſtimmt, welche auch von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern, und ſo in das unendliche fort.

Beweis.

Der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Art des Denkens. (nach S. 11. Th. 2.) Alſo (nach Zuſ. 2. S. 17. Th. 1.) kann er nicht freie Urſach ſeiner Handlungen ſein, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; ſondern muß um dieſes oder jenes zu wollen (nach S. 28. Th. 1.) von einer Urſach beſtimmt werden, welche auch von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern, u. ſ. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Auf dieſelbe Art wird bewieſen, daß es im Geiſte keine abſolute Fähigkeit gebe zu verſtehen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w. Hieraus folgt, daß dieſe und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtete ſind, oder doch nichts als metaphyſiſche oder allgemeine Seiende, welche wir aus den beſondern zu bilden pflegen. So daß Verſtand und Wille zu dieſer und jener Idee oder zu dieſem und jenem Wollen ſich eben ſo verhalten, wie die Thierheit zu dieſem und jenem Thier, oder wie der Menſch zu Petrus und Paulus. Die Urſach aber, warum die Menſchen ſich für frei halten, haben wir in dem Anhang zum erſten Theil auseinandergeſetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, muß ich hier bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen verſtehe, nicht aber die Neigung. Ich verſtehe, ſage ich, die Fähigkeit wodurch der Geiſt bejaht oder verneint was wahr oder falſch ſei, und nicht die Neigung, mit welcher der Geiſt die Dinge erſtrebt oder abweiſet. Aber nachdem wir bewieſen haben, daß dieſe Fähigkeiten allgemeine Begriffe ſind, welche ſich von den einzelnen woraus wir ſie bilden nicht unterſcheiden, müſſen wir nunmehr unterſuchen, ob das Wollen ſelbſt etwas anderes ſei, als die Ideen ſelbſt von den Dingen. Ich ſage, wir müſſen unterſuchen, ob es im Geiſte eine andre Bejahung und Verneinung gebe als jene, welche die Idee wiefern ſie Idee iſt enthält. Hierüber ſiehe den folgenden Satz wie auch Erklärung 3. Th. 2. damit das Denken ſich nicht in Schildereien verwandle. Denn unter Ideen verſtehe ich nicht Vorſtellungen, wie ſie auf dem Grunde des Auges und meinethalben in

der Mitte des Gehirns ſich bilden, ſondern Begriffe des Denkens.

Satz 49.

In dem Geiſte giebt es kein andres Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, wiefern ſie Idee iſt, enthält.

Beweis.

In dem Geiſte (nach vor. S.) giebt es keine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen; ſondern nur ein einzelnes Wollen, nämlich dieſe und jene Bejahung und dieſe und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen an, nämlich eine Art des Denkens, wodurch der Geiſt bejaht, daß drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten ſeien. Dieſe Bejahung enthält den Begriff oder die Idee des Dreiecks, das iſt, ſie kann ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es iſt einerlei, ob ich ſage A müſſe den Begriff von B enthalten, oder A könne ohne B nicht begriffen werden. Ferner kann dieſe Bejahung (nach Grundſ. 3. Th. 2.) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks ſein. Dieſe Bejahung alſo kann ohne die Idee des Dreiecks weder ſein noch begriffen werden. Ferner muß dieſe Idee des Dreiecks eben dieſe Bejahung enthalten, nämlich, daß drei ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſeien. Deshalb kann auch umgekehrt dieſe Idee des Dreiecks ohne dieſe Bejahung weder ſein noch begriffen werden. Alſo (nach

Erkl. 2. Th. 2.) gehört dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Dreiecks, und iſt nichts als eben dieſe ſelbſt. Was wir von dieſem Wollen geſagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben) gilt auch von jeglichem Wollen, nämlich, daß es nichts ſei als die Idee. W. z. b. w.

Zuſatz.

Wille und Verſtand iſt ein und daſſelbe.

Beweis.

Wille und Verſtand iſt nichts als das einzelne Wollen und die Ideen. (nach S. 48. Th. 2. und der Anm.) Aber das einzelne Wollen und die Idee (nach vor. S.) iſt ein und daſſelbe. Alſo iſt der Wille und der Verſtand ein und daſſelbe. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hiedurch haben wir die Urſach des Irrthums, welche gewöhnlich angenommen wird, aufgehoben. Vorhin aber haben wir gezeigt, daß die Unrichtigkeit in der bloßen Abweſenheit, welche die verſtümmelten und verworrnen Ideen enthalten, beſtehe. Deshalb enthält die unrichtige Idee, wiefern ſie unrichtig iſt, keine Gewißheit. Wenn wir alſo ſagen, daß der Menſch bei dem unrichtigen ſich beruhige und darüber nicht zweifele, ſo ſagen wir deshalb nicht, daß er gewiß ſei, ſondern nur, daß er nicht zweifele, oder daß er bei dem unrichtigen ſich beruhige, weil es keine Urſachen giebt, welche ſeine Vorſtellung ſchwanken machen. Siehe hierüber Anmerkung Satz 44. dieſes Theils. Nimmt man alſo auch an, daß ein Menſch an dem unrichtigen hängt, ſo können wir ihn doch nie ſeiner Sache gewiß

nennen. Denn unter Gewißheit verſtehn wir etwas poſitives, (ſiehe S. 43. Th. 2. mit der Anm.) nicht aber die Abweſenheit des Zweifels. Hingegen unter Abweſenheit der Gewißheit verſtehen wir Unrichtigkeit. Jedoch zur vollſtändigen Erläuterung des vorigen Satzes iſt noch einiges zu erinnern. Dann iſt noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen dieſe unſre Lehre vorgebracht werden können, und endlich, um allen Zweifel zu entfernen, halte ich es für der Mühe werth, einiges von dem Nutzen dieſer Lehre anzuführen. Einiges ſage ich. Denn das vornehmſte deſſelben wird man beſſer aus dem in dem fünften Theil vorkommenden verſtehen.

Ich fange alſo mit dem erſten an, und erinnre die Leſer, daß ſie genau unterſcheiden zwiſchen Idee oder Begriff des Geiſtes, und zwiſchen Vorſtellungen der Dinge, welche wir vorſtellen. Ferner müſſen ſie nothwendig unterſcheiden zwiſchen Ideen und den Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen. Denn weil dieſe drei, nämlich Vorſtellungen, Worte und Ideen von vielen entweder ganz verwirrt, oder nicht hinlänglich genau, oder auch nicht hinlänglich vorſichtig unterſchieden werden, ſo iſt ihnen dieſe Lehre vom Willen, welche man doch durchaus wiſſen muß ſowohl um zu ſpekuliren als um ſein Leben weiſe zu führen, gänzlich unbekannt geblieben. Indem ſie nun meinen, die Ideen beſtehen in Vorſtellungen, welche aus dem Zuſammenſtoßen der Körper ſich in uns bildeten, überreden ſie ſich, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorſtellung bilden können, nicht Ideen ſeien, ſondern vielmehr Erdichtungen, welche wir aus freier Willkür des Willens erdichten. Sie ſehen alſo

die

die Ideen an wie ſtumme Schildereien auf der Tafel, und von dieſem Vorurtheil eingenommen bemerken ſie nicht, daß die Idee, wiefern ſie Idee iſt, Bejahung oder Verneinung enthalte. Ferner meinen die, welche die Worte mit der Idee verwirren, oder mit der Bejahung ſelbſt, welche die Idee enthält, ſie könnten anders als ſie wahrnehmen, wollen, wenn ſie etwas mit bloßen Worten anders als ſie es wahrnehmen bejahen oder verneinen. Dieſe Vorurtheile kann aber der leicht abwerfen, welcher auf die Natur des Denkens achtet, die der Ausdehnung Begriff keinesweges enthält, und folglich deutlich einſieht, daß die Idee, (da ſie eine Art des Denkens iſt) weder in eines Dinges Vorſtellung noch in den Worten beſtehe. Denn das Weſen der Worte und Vorſtellungen wird von den bloßen körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keinesweges enthalten.

So weit dieſe wenigen Erinnerungen. Nunmehr gehe ich über zu den erwähnten Einwürfen. Der erſte iſt, daß ſie behaupten, es ſei offenbar, daß der Wille eine weitere Ausdehnung habe als der Verſtand, folglich von ihm verſchieden ſei. Der Grund aber, weshalb ſie glauben, daß der Wille eine weitere Ausdehnung habe als der Verſtand, iſt: Sie behaupten zu erfahren, daß ſie keiner größern Fähigkeit Beifall zu geben oder zu bejahen und zu verneinen bedürfen um unendlichen andern Dingen, welche wir nicht wahrnehmen, Beifall zu geben, als eben der, die wir jetzt haben, wohl aber einer größern Fähigkeit, um ſie zu verſtehen. Der Wille unterſcheidet ſich alſo vom Verſtande dadurch, daß dieſer endlich, jener aber unendlich iſt. Zweitens kann man uns einwerfen, daß

die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren ſcheint, als daß wir unſer Urtheil zurückhalten, und den Dingen nicht Beifall geben können, welche wir auffaſſen. Dieſes wird auch dadurch beſtätigt, daß niemand für getäuſcht gehalten wird, wiefern er etwas auffaßt, ſondern nur wiefern er Beifall oder Mißbilligung zu erkennen giebt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd erdichtet, giebt deshalb nicht zu, es gebe ein geflügeltes Pferd, das iſt, er iſt deshalb nicht getäuſcht, wenn er nicht zugleich zugiebt, es gebe ein geflügeltes Pferd. Die Erfahrung ſcheint alſo nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit Beifall zu geben frei ſei und von der Fähigkeit des Einſehens verſchieden. Drittens kann man uns einwerfen, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten ſcheine, als die andere, das iſt, daß wir keines größern Vermögens zu bedürfen ſcheinen um zu bejahen, daß das wahr ſei, was wahr iſt, als um etwas was falſch iſt, für wahr auszugeben. Aber wir nehmen wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit als die andre hat. Denn je vorzüglicher einige Objekte ſind, als andere, deſto vollkommener ſind auch einige Ideen als andere. Auch hieraus ſcheint ein Unterſchied zwiſchen Wille und Verſtand hervorzugehen. Viertens kann man einwerfen, wenn der Menſch nicht nach Freiheit des Willens handelt, was wird alſo geſchehn, wenn er im Gleichgewicht iſt, wie des Buridanus Eſel? Wird er vor Hunger und Durſt umkommen? Gebe ich dies zu, ſcheine ich einen Eſel oder die Bildſäule eines Menſchen anzunehmen, nicht einen Menſchen. Läugne ich es aber, dann wird er alſo ſelbſt ſich beſtimmen, und hat folglich die Fähigkeit zu gehen und zu thun was

er will. Außerdem kann man vielleicht noch andres einwerfen; aber weil ich nicht verpflichtet bin mich auf alles einzulaſſen, was jeder erträumen kann, ſo werde ich nur auf dieſe Einwürfe antworten, und zwar ganz kurz. Ueber den erſten, ſage ich, daß ich zugebe, daß der Wille eine weitere Ausdehnung hat als der Verſtand, wenn man unter Verſtand nur helle und beſtimmte Ideen verſteht; aber ich läugne daß der Wille eine weitere Ausdehnung hat, als das Auffaſſen oder die Fähigkeit des Begreifens. Ich ſehe warlich nicht ein, warum die Fähigkeit des Wollens eher eine unendliche zu nennen ſei, als die Fähigkeit des Wahrnehmens. Denn ſo wie wir unendliches (eines jedoch nach dem andern: denn unendliches können wir nicht zugleich bejahen) mit derſelben Fähigkeit des Wollens bejahen können, ſo können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derſelben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffaſſen. Wenn ſie ſagen, es gebe unendliches, was wir nicht auffaſſen können, erwiedere ich, daß wir eben dieſes durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Aber ſie ſagen, wenn Gott machen wollte, daß wir auch dies wahrnähmen, müßte er uns zwar eine größere Fähigkeit des Wahrnehmens geben, aber keine größere Fähigkeit des Wollens, als er gegeben hat. Das iſt daſſelbe, als wenn ſie ſagten, es ſei zwar nöthig, wenn Gott machen wollte, daß wir unendliche andre Seiende verſtänden, daß er uns einen größern Verſtand gäbe, aber doch keine allgemeinere Idee des Seienden, als er gegeben hat, um eben dieſe unendlichen Seienden zu umfaſſen. Denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines

Seiendes oder eine Idee ſei, wodurch wir alles einzelne Wollen, das iſt das was in allem gemeinſchaftlich iſt, ausdrücken. Da ſie nun dieſe gemeinſchaftliche oder allgemeine Idee alles Wollens für eine Fähigkeit halten, ſo iſt es kein Wunder, wenn ſie dieſe Fähigkeit über die Gränzen des Verſtandes hinaus in das unendliche ſich ausdehnend denken. Denn allgemein wird gleicher Weiſe von einem wie von mehreren und unendlichen Individuen geſagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich dadurch daß ich läugne, daß wir die freie Macht haben unſer Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir ſagen, daß einer ſein Urtheil zurückhalte, ſagen wir nichts anderes als daß er ſieht, er faſſe ein Ding nicht vollſtändig auf. Es iſt alſo das Zurückhalten des Urtheils in der That ein Auffaſſen und kein freier Wille. Um dies deutlicher einzuſehen, wollen wir einen Knaben annehmen, der ein Pferd ſich vorſtellt, und außerdem nichts anderes wahrnimmt. Da dieſe Vorſtellung das Daſein des Pferdes enthält, (nach Zuſ. S. 17. Th. 2.) und der Knabe nichts wahrnimmt, was das Daſein des Pferdes aufhebt, ſo wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und über ſein Daſein nicht zweifeln können, obgleich er deſſen nicht gewiß iſt. Dies erfahren wir täglich im Schlaf, und ich glaube nicht, daß jemand meinen wird, er habe während er träumt die freie Macht ſein Urtheil über das was er träumt zurückzuhalten, und zu machen, daß er das, was er zu ſehen träumt nicht träume. Dennoch trifft es ſich, daß wir auch im Schlaf unſer Urtheil zurückhalten, nämlich wenn wir träumen, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß niemand, wiefern er wahrnimmt, getäuſcht

werde, das iſt, ich gebe zu, daß die Vorſtellungen des Geiſtes für ſich betrachtet keinen Irrthum enthalten; (ſiehe Anm. S. 17. Th. 2.) aber ich läugne, daß der Menſch nichts bejahen ſoll, wiefern er wahrnimmt. Denn was iſt denn anderes ein geflügeltes Pferd auffaſſen, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geiſt außer dem geflügelten Pferd nichts anderes auffaßte, ſo würde er dies als ihm gegenwärtig betrachten und keine Urſach haben an ſeinem Daſein zu zweifeln, auch keine Fähigkeit ſeine Mißbilligung zu zeigen, wenn nicht die Vorſtellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden iſt, welche das Daſein eben dieſes Pferdes aufhebt; oder auch weil er wahrnimmt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, unvollſtändig iſt. Dann wird er nothwendig das Daſein dieſes Pferdes läugnen, oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich daß der Wille etwas allgemeines ſei, was allen Ideen beigelegt wird, und daß er nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinſchaftlich iſt, nämlich die Bejahung, deren vollſtändiges Weſen deshalb, wiefern ſie ſo abſtrakt gefaßt wird, in jeglicher Idee ſein muß, und auf die Weiſe in allen nur dieſelbe; aber nicht inwiefern ſie als das Weſen der Idee bildend angeſehn wird, denn inſofern unterſcheiden ſich die einzelnen Bejahungen eben ſo wie die Ideen ſelbſt. Z. B. die Bejahung, welche die Idee des Kreiſes enthält unterſcheidet ſich von der, welche die Idee des Dreiecks enthält eben ſo wie die Idee des Kreiſes von der Idee des Dreiecks. Ferner läugne ich durchaus, daß wir einer eben ſo großen Denkkraft bedürfen, um zu bejahen,

daß das wahr ſei, was wahr iſt, als um etwas was falſch iſt für wahr auszugeben. Denn dieſe beiden Bejahungen verhalten ſich zu einander, wenn man auf den Geiſt ſieht, wie das Seiende zum nichtſeienden: denn in den Ideen iſt nichts poſitives, was die Form der Unrichtigkeit bildet. (ſiehe S. 35. Th. 2. mit der Anm. und Anm. S. 47. Th. 2.) Hier ſcheint es alſo angemeſſen zu bemerken, wie leicht wir getäuſcht werden, wenn wir das allgemeine mit dem einzelnen, und das Seiende und abſtrakte der Vernunft mit dem realen verwirren. Was endlich den vierten Einwurf betrifft, ſo ſage ich, daß ich völlig zugebe, daß der in einem ſolchen Gleichgewicht befindliche Menſch (der nämlich nichts anderes wahrnimmt als Durſt und Hunger, ſolche Speiſe und ſolchen Trank, welche gleich weit von ihm entfernt ſind) vor Hunger und Durſt umkommen wird. Wenn man mich fragt, ob ein ſolcher Menſch nicht vielmehr für einen Eſel als einen Menſchen zu halten ſei, antworte ich, daß ich es nicht wiſſe, wie ich auch nicht weiß wofür der zu halten ſei der ſich aufhängt, und wofür Kinder, Narren, Unſinnige u. d. m. zu halten ſeien.

Noch iſt übrig anzugeben, wie großen Nutzen die Erkenntniß dieſer Lehre für das Leben habe. Aus folgendem werden wir dies leicht einſehen. Nämlich 1. wiefern ſie uns lehrt, daß wir nach dem bloßen Winke Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig ſind, und zwar um ſo mehr, je vollkommner unſre Handlungen ſind, und je mehr und mehr wir Gott verſtehn. Dieſe Lehre führt alſo, außer daß ſie das Gemüth auf alle Art beruhigt, noch dies mit ſich, daß ſie uns lehrt, worin unſer höchſtes Glück oder unſre

Seligkeit beſteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniß Gottes, welche uns dahin führt, daß wir nur das thun, was Liebe und Frömmigkeit anrathen. Hieraus ſehen wir deutlich wie weit diejenigen von der richtigen Schätzung der Tugend entfernt ſind, welche für Tugend und gute Thaten gleichwie für die höchſte Dienſtbarkeit von Gott mit den höchſten Belohnungen beſchenkt zu werden hoffen, als ob die Tugend ſelbſt und die Dienſtbarkeit gegen Gott nicht das Glück ſelbſt und die höchſte Freiheit wäre. 2. Wiefern ſie uns lehrt wie wir uns gegen Dinge des Geſchicks oder gegen das was nicht in unſrer Macht ſteht, das iſt, gegen Dinge, welche aus unſrer Natur nicht erfolgen, betragen müſſen, nämlich beiderlei Antlitz des Geſchicks mit gleichmäßigem Gemüth erwarten und tragen, weil ja alles nach dem ewigen Beſchluß Gottes mit derſelben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus des Dreiecks Weſen folgt, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind. 3. Nutzt dieſe Lehre im geſellſchaftlichen Leben, wiefern ſie uns lehrt niemanden zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu beneiden, auf niemand zu zürnen. Außerdem wiefern ſie lehrt, daß ein jeder mit dem ſeinigen und der nächſten Hülfe zufrieden ſei, nicht zwar aus widiſchem Mitleiden, Berückſichtigung, noch aus Aberglauben; ſondern nach alleiniger Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umſtände es fodern. Dies werde ich im dritten Theile zeigen. 4. Endlich bringt dieſe Lehre auch nicht wenig Nutzen der bürgerlichen Geſellſchaft, wiefern ſie lehrt auf welche Weiſe die Bürger zu regieren und zu leiten ſeien, nämlich daß ſie nicht Knechte werden, ſondern frei jegliches beſte thun. Hiemit habe ich das beendigt, was ich in

Die meiſten, welche über die Gemüthsbewegungen und die Lebensweiſe der Menſchen geſchrieben haben, ſcheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinſchaftlichen Geſetze der Natur befolgen, zu reden, ſondern von Dingen, welche jenſeits der Natur liegen. Ja ſie ſcheinen den Menſchen in der Natur wie einen Staat im Staate zu begreifen. Denn ſie glauben, daß der Menſch vielmehr die Ordnung der Natur ſtöre als befolge, daß er eine abſolute Macht in Beziehung auf ſeine Handlungen habe, und von niemand als ſich ſelber beſtimmt werde. Die Urſach der menſchlichen Ohnmacht und Unbeſtändigkeit finden ſie daher nicht in einer gemeinſchaftlichen Kraft der Natur, ſondern ich weiß nicht in welchem Gebrechen der menſchlichen Natur, welche ſie darum beweinen, belachen, verachten, oder am häufigſten verabſcheuen, und wer die Ohnmacht des menſchlichen Geiſtes recht beredt oder laut zu tadeln weiß, wird beinahe für einen göttlichen ausgegeben. Doch gab es ausgezeichnete Männer, (deren Anſtrengung und Sorgfalt wir vieles ſchuldig zu ſein bekennen)

welche von der richtigen Lebensweise viel herrliches geschrieben und weißheitvolle Anweisungen den Menschen gegeben haben. Aber der Gemüthsbewegungen Natur und Kräfte und was dagegen der Geist um sie zu mäßigen vermöge, hat so viel ich weiß niemand bestimmt. Zwar weiß ich, daß der hochberühmte Carteſius, obwohl auch er annahm daß der Geist eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, dennoch die menschlichen Gemüthsbewegungen aus ihren ersten Gründen zu erklären und zugleich ein Mittel zu zeigen versucht habe, wodurch der Geist eine absolute Herrschaft über die Gemüthsbewegungen erlangen könnte; aber nach meiner Ansicht hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Geistes gezeigt, wie ich an seinem Ort beweisen werde. Denn ich will zu jenen zurückkehren, welche die Gemüthsbewegungen und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder belachen wollen als verstehen. Ihnen wird es ohne Zweifel wunderbar scheinen, daß ich die Gebrechen und Thorheiten der Menschen auf geometrische Art zu behandeln unternehme, und das in bestimmter Ordnung zu beweisen, wovon sie ausrufen, daß es der Vernunft widerstreite, und eitel, albern und schrecklich sei. Aber mein Grund ist dieser. Es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte: denn die Natur ist immer dieselbe und

überall eine, und ihre Kraft und Vermögen der Thätigkeit ist dasselbe, das ist, die Gesetze und Ordnungen der Natur, nach welchen alles geschieht, und aus gewissen Formen in andere verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und folglich muß auch eine und dieselbe Weise sein, die Natur jeglicher Dinge zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Ordnungen der Natur. Daher erfolgen die Gemüthsbewegungen des Hasses, des Zornes, des Neides u. s. w. in sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige einzelne, und ferner erkennen sie gewisse Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben gewisse Eigenheiten, die unsrer Erkenntniß eben so würdig sind, wie die Eigenheiten jegliches andern Dinges, über dessen bloße Betrachtung wir uns erfreuen. Die Natur und Kräfte der Gemüthsbewegungen also und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben will ich nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen bei der Lehre von Gott und dem Geiste befolgt habe, und ich will die menschlichen Handlungen und Begierden eben so betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre.

Erklärungen.

1. Eine vollständige Ursach nenne ich die, deren Wirkung hell und bestimmt durch

ſie aufgefaßt werden kann. Unvollſtändig aber oder theilweiſe heißt die, deren Wirkung durch ſie allein nicht verſtanden werden kann.

2. Ich ſage, daß wir dann thätig ſind, wenn etwas in uns oder außer uns geſchieht, deſſen vollſtändige Urſach wir ſind, das iſt, (nach vor. Erkl.) wenn aus unſrer Natur etwas in uns oder außer uns erfolgt, was durch dieſe allein hell und beſtimmt verſtanden werden kann. Dagegen ſage ich, daß wir leiden, wenn in uns etwas geſchieht oder aus unſrer Natur etwas erfolgt, deſſen Urſach wir nur theilweiſe ſind.

3. Unter Gemüthsbewegung verſtehe ich die Erregungen des Körpers, wodurch das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieſer Erregungen.

Wenn wir alſo einer dieſer Erregungen vollſtändige Urſach ſein können, dann verſtehe ich unter Gemüthsbewegung Thätigkeit, ſonſt Leidenſchaft.

Foderungssätze.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Arten erregt werden, wodurch sein Vermögen der Thätigkeit vermehrt oder vermindert wird, und auch auf andre Arten, welche sein Vermögen der Thätigkeit nicht größer noch geringer machen.

Dieser Foderungssatz oder Grundsatz stützt sich auf Foderungssatz 1. und Lehnsatz 5. und 7. hinter S. 13. Th. 2.

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und dennoch die Eindrücke oder Spuren der Objekte beibehalten, (hierüber siehe Foder. 5. Th. 2.) und folglich auch dieselben Vorstellungen von den Dingen, deren Erkl. siehe in der Anm. S. 17. Th. 2.

Satz 1.

Unser Geist thut einiges, anderes aber leidet er, nämlich wiefern er vollständige Ideen hat, sofern thut er einiges nothwendig, und wiefern er unvollständige Ideen hat, sofern leidet er anderes nothwendig.

Beweis.

Einige Ideen jegliches menschlichen Geistes sind vollständig, andere aber verstümmelt und verworren. (nach Anm. S. 40. Th. 2.) Die Ideen aber, welche in jemandes Geiste vollstän-

dig sind, sind in Gott vollständig, wiefern er das Wesen eben dieses Geistes bildet. (nach Zus. S. 11. Th. 2.) Die ferner, welche in dem Geiste unvollständig sind, sind in Gott auch (nach dems. Zus.) vollständig, nicht wiefern er das Wesen bloß dieses Geistes, sondern auch wiefern er die Geister andrer Dinge zugleich in sich enthält. Ferner muß aus jeglicher gegebenen Idee eine Wirkung nothwendig erfolgen, (nach S. 36. Th 1.) welcher Wirkung vollständige Ursach Gott ist, (siehe Erkl. 1. Th. 3.) nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er als von jener gegebnen Idee erregt betrachtet wird. (siehe S. 9 Th. 2.) Aber der Wirkung, deren Ursach Gott ist, wiefern er von einer Idee erregt ist, welche in jemandes Geiste vollständig ist, ist eben dieser Geist vollständige Ursach. (nach Zus. S. 11. Th. 2.) Also thut unser Geist (nach Erkl. 2. Th. 3.) einiges nothwendig wiefern er vollständige Ideen hat. Dies war das erste. Ferner von demjenigen was nothwendig aus einer Idee erfolgt, welche in Gott vollständig ist, nicht wiefern er nur eines Menschen Geist, sondern wiefern er andrer Dinge Geister zugleich mit dem Geiste eben dieses Menschen in sich faßt, hievon (nach dems. Zus. S. 11. Th. 2.) ist der Geist jenes Menschen nicht vollständige sondern theilweise Ursach, und folglich (nach Erkl. 2. Th. 3.) leidet der Geist einiges nothwendig, wiefern er unvollstän-

dige

dige Ideen hat. Dies war das zweite. Also thut unser Geist u. s. w. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Geist desto mehreren Leidenschaften unterworfen sei, je mehr unvollständige Ideen er hat, und daß er dagegen um so mehreres thue, je mehr vollständige er hat.

Satz 2.

Der Körper kann den Geist nicht zum denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe noch zu irgend etwas anderem, was es auch sei, bestimmen.

Beweis.

Alle Arten des Denkens haben Gott, wiefern er ein denkendes Ding ist zur Ursach, nicht aber wiefern er durch eine andre Eigenschaft ausgedrückt wird. (nach S. 6. Th. 2.) Das also, was den Geist zum denken bestimmt, ist eine Art des Denkens und nicht der Ausdehnung, das ist, (nach Erkl. 1. Th. 2.) ist kein Körper. Dies war das erste. Ferner die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen anderen Körper entstehn, welcher auch zur Bewegung und Ruhe durch einen andern bestimmt worden ist, und durchaus alles, was in einem Körper entsteht, mußte durch Gott entstehn, wiefern er als durch eine Art der Ausdehnung und nicht als durch eine Art des Denkens erregt betrachtet wird, (nach dems. S. 6. Th. 2.) das ist, es kann nicht durch den Geist entstehn, welcher (nach S. 11. Th. 2.)

eine Art des Denkens ist. Dies war das zweite. Also kann weder der Körper den Geist u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dies wird deutlicher aus dem, was in der Anmerkung Satz 7. Th. 2. gesagt ist, verstanden. Nämlich daß der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, welches bald unter des Denkens bald unter der Ausdehnung Eigenschaft begriffen wird. Daher kömmt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter dieser oder unter jener Eigenschaft begriffen werden, folglich daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unsers Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes gleich ist, was auch aus der Art erhellt, wie wir Satz 12. Theil 2. bewiesen haben. Aber obgleich dies sich so verhält, daß keine Möglichkeit zu zweifeln übrig ist, so glaube ich doch schwerlich, daß die Leute zu bewegen sind, dies mit besonnenem Geiste zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest sind sie überzeugt, daß der Körper auf den bloßen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe, und sehr vieles thue, was von dem bloßen Willen des Geistes und seiner Kunst es auszudenken abhange. Denn niemand hat bis jetzt bestimmt, was der Körper vermöge, das ist, niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, wiefern diese nur als eine körperliche betrachtet wird, thun könne, und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiste bestimmt wird. Denn niemand kennt bis jetzt den Bau des Körpers so genau, daß er alle seine Verrichtungen

erklären könnte, wobei ich übergehe, daß man bei den Thieren vieles bemerkt, was die menschliche Gewandtheit weit übertrifft, und daß die Nachtwandler im Schlaf vieles thun, was sie wachend nicht unternehmen würden. Dies zeigt hinlänglich, daß der Körper selbst nach den bloßen Gesetzen seiner Natur vieles vermöge, worüber sein Geist sich wundert. Ferner weiß niemand auf welche Weise oder durch welche Mittel der Geist den Körper bewege, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und mit wie großer Schnelligkeit er ihn zu bewegen vermöge. Daraus folgt, daß die Menschen, wenn sie behaupten, daß diese oder jene Handlung des Körpers aus dem Geist entspringe, welcher die Oberherrschaft über den Körper hat, nicht wissen, was sie sagen, und bloß mit hochtönenden Worten gestehen, daß sie ohne sich darüber zu wundern der wahren Ursach dieser Handlung unkundig sind. Aber sie werden erwiedern, sie mögten nun wissen oder nicht wissen, durch welche Mittel der Geist den Körper bewege, so brächten sie doch in Erfahrung, daß der Körper unthätig sei, sobald der Geist zum denken nicht tüchtig sei; sie brächten ferner in Erfahrung, daß es in der bloßen Gewalt des Geistes stehe zu sprechen, zu schweigen und vieles andre, was sie deshalb von dem Vorsatz des Geistes abhängig glauben. Aber was das erste betrifft, so frage ich sie ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß, wenn im Gegentheil der Körper unthätig ist, der Geist zugleich zum denken untüchtig sei? Denn wenn der Körper schläft, so bleibt der Geist mit ihm in Schlaf versenkt, und hat nicht die Gewalt wie bei dem wachen zu denken. Ferner haben wohl alle erfahren, daß der Geist nicht

immer gleich tüchtig sei über denselben Gegenstand zu denken, sondern daß, so wie der Körper tüchtiger ist, bald dieses bald jenes Dinges Vorstellung in sich aufgeregt zu haben, so auch der Geist tüchtiger sei, bald dieses bald jenes Ding zu betrachten. Aber sie werden sagen, daß aus den bloßen Gesetzen der Natur, wiefern diese nur als eine körperliche betrachtet wird, unmöglich die Ursachen der Gebäude, der Gemälde und solcher Dinge, welche bloß durch die menschliche Kunst zu Stande kommen, abgeleitet werden können, und daß der menschliche Körper, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und geführt würde, nicht vermögend wäre einen Tempel zu bauen. Aber ich habe schon gezeigt, daß sie nicht wissen was der Körper vermag oder was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst erfahren, daß vieles nach den bloßen Gesetzen seiner Natur geschehe, was sie nie anders als unter der Leitung des Geistes für möglich gehalten hätten, wie das was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst sich wenn sie wachen wundern. Hiezu kömmt das Gebäude selbst des menschlichen Körpers, welches an Künstlichkeit alle weit übertrifft, die durch menschliche Kunst gebaut worden sind; um jetzt zu übergehn was oben gezeigt ist, daß aus der unter jeglicher Eigenschaft betrachteten Natur unendliches erfolgt. Was ferner das zweite betrifft, so würde es freilich um die menschlichen Angelegenheiten weit besser stehn, wenn es gleich sehr in des Menschen Gewalt stände zu schweigen, als zu sprechen. Aber die Erfahrung lehrt überflüssig, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen als ihre Begierden zu mäßigen. Daher kömmt es, daß die

meiſten glauben, daß wir nur das freiwillig thun, was wir nicht ſehr wünſchen, weil die Begierde nach dieſen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, deſſen wir häufig gedenken, verwiſcht werden kann; dasjenige aber nicht, was wir mit großer Gemüthsbewegung wünſchen, die durch eines andern Dinges Andenken nicht beruhigt werden kann. Aber hätte man nicht erfahren, daß wir mehreres thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir nämlich von entgegengeſetzten Gemüthsbewegungen beſtürmt ſind, das beſſere ſehn und das ſchlechtere thun, ſo würde man gewiß glauben, daß wir überall frei handelten. So glaubt das Kind es begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe aber er wolle ſich rächen und der furchtſame er wolle fliehen. Auch glaubt der trunkne, er ſpreche aus freiem Entſchluß des Geiſtes dasjenige, was er nachher nüchtern verſchwiegen zu haben wünſchte; ſo meinen der Narr, die Schwätzerin, das Kind und die meiſten dieſes Schlages ſie redeten aus freiem Entſchluß des Geiſtes, da ſie doch den Trieb zum Reden, den ſie haben, nicht zähmen können; ſo daß die Erfahrung ſelbſt uns eben ſo deutlich als die Vernunft lehrt, daß die Menſchen bloß deshalb ſich für frei halten, weil ſie ihrer Handlungen ſich bewußt ſind, und der Urſachen von denen ſie beſtimmt werden unkundig, und außerdem weil die Entſchlüſſe des Geiſtes nichts ſind als die Begierden ſelbſt, die nach der verſchiedenen Stimmung des Körpers verſchieden ſind. Denn jeglicher richtet alles ein nach ſeiner Gemüthsbewegung. Wer alſo von entgegengeſetzten Bewegungen beſtürmt wird, weiß nicht was er will, wer aber von gar keiner, wird durch kleinen Antrieb

hierhin und dorthin geworfen. Alles dies zeigt warlich deutlich, daß sowohl des Geistes Entschluß als seine Begierde von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sei mit der Bestimmung des Körpers, welches wir unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet und durch diese ausgedrückt, Entschluß nennen, dagegen unter der Eigenschaft der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet Bestimmung heißen. Dies wird noch deutlicher aus dem folgenden erhellen. Denn es ist etwas anderes, was ich hier vorzüglich beachtet wünschte, nämlich daß wir nur nach dem Entschluß des Geistes etwas thun können, wenn wir uns dessen entsinnen. Wir können z. B. kein Wort aussprechen, wenn wir uns dessen nicht entsinnen. Dann steht es nicht in der Gewalt des Geistes eines Dinges sich zu entsinnen, oder es zu vergessen. Daher glaubt man es stehe nur in der Gewalt des Geistes, ein Ding, dessen wir uns entsinnen, nach freiem Entschluß des Geistes verschweigen oder sagen zu können. Aber wenn uns träumt, daß wir sprechen, glauben wir aus freiem Entschluß des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, oder wenn wir sprechen, kömmt dies von willkürlicher Bewegung des Körpers her. Uns träumt ferner, daß wir einiges den Menschen verhehlten, und zwar nach demselben Entschluß des Geistes, nach dem wir wachend verschweigen was wir wissen. Uns träumt endlich, daß wir einiges vermöge des Entschlusses des Geistes thun, was wir wachend nicht unternehmen würden, und deshalb mögte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Entschlüssen gäbe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so thöricht sein wollen, muß man

nothwendig zugeben, daß der Entschluß des Geistes, welchen man für frei hält, von der Vorstellung selbst oder Erinnerung sich nicht unterscheide, und nichts anderes sei als jene Bejahung, welche die Idee, wiefern sie Idee ist, nothwendig enthält. (siehe S. 49. Th. 2.) Folglich entstehn diese Entschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseienden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Entschluß des Geistes spreche oder schweige oder sonst etwas thue, träumt mit offnen Augen.

Satz 3.

Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus vollständigen Ideen, die Leidenschaften aber hangen nur ab von unvollständigen.

Beweis.

Das erste, was das Wesen des Geistes bildet, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich daseienden Körpers, (nach) S. 11. und 13. Th. 2.) welche (nach) S. 15. Th. 2.) aus vielen andern zusammengesetzt ist, von denen einige (nach) Zus. S. 38. Th. 2.) vollständig, andre aber unvollständig sind. (nach) Zus. S. 29. Th. 2.) Was also aus der Natur des Geistes erfolgt und wovon der Geist die nächste Ursach ist, durch welchen es verstanden werden muß, das muß nothwendig aus einer vollständigen oder unvollständigen Idee erfolgen. Aber wiefern der Geist (nach) S. 1. Th. 3.) unvollständige Ideen hat, sofern leidet er nothwendig. Also erfolgen die Handlungen des Geistes nur aus vollständigen Ideen,

und der Geist leidet allein deshalb weil er unvollständige Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir sehen also, daß die Leidenschaften nur dem Geist angehören, wiefern er etwas hat, was eine Verneinung enthält, oder wiefern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher aus sich ohne andre nicht hell und bestimmt aufgefaßt werden kann. Auf diese Art könnte ich zeigen, daß die Leidenschaften auf dieselbe Weise den einzelnen Dingen wie dem Geiste angehörten und auf keine andre Weise aufgefaßt werden könnten. Aber meine Absicht ist nur von dem menschlichen Geiste zu handeln.

Satz 4.

Jedes Ding kann nur von einer äußern Ursach zerstört werden.

Beweis.

Dieser Satz ist für sich deutlich. Denn die Erklärung jegliches Dinges bejaht das Wesen des Dinges selbst, läugnet es aber nicht; oder setzt das Wesen des Dinges, hebt es aber nicht auf. Wenn wir also auf das Ding selbst, nicht aber auf die äußern Ursachen achten, werden wir nichts in demselben finden können, was es zerstören könnte. W. z. b. w.

Satz 5.

Dinge sind in sofern entgegengesetzter Natur, das ist, können in sofern in demselben Subjekt nicht sein, wiefern das eine das andre zerstören kann.

Beweis.

Denn wenn ſie unter ſich überein kommen oder in demſelben Subjekt zugleich ſein könnten, ſo könnte es ja in demſelben Subjekt etwas geben, was es zerſtören könnte. Dies (nach vor. S.) iſt albern. Alſo ſind Dinge u. ſ. w. W. z. b. w.

Satz 6.

Jedes Ding ſtrebt, ſo viel an ihm liegt, in ſeinem Sein zu beharren.

Beweis.

Denn die einzelnen Dinge ſind Arten, durch welche Gottes Eigenſchaften auf gewiſſe und beſtimmte Art ausgedrückt werden, (nach Zuſ. S. 25. Th. 1.) das iſt, (nach S. 34. Th. 1.) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott iſt und handelt, auf gewiſſe und beſtimmte Art ausdrükken. Kein Ding hat etwas in ſich, wodurch es zerſtört werden könnte, oder was ſein Daſein aufhöbe; (nach S. 4. Th. 3.) ſondern es ſetzt ſich vielmehr alle dem entgegen, was ſein Daſein aufheben kann. (nach vor. S.) Alſo ſtrebt es, ſo viel es kann und an ihm liegt, in ſeinem Sein zu beharren.

Satz 7.

Das Beſtreben, wodurch jegliches Ding in ſeinem Sein zu beharren ſtrebt, iſt nichts als das wirkliche Weſen des Dinges ſelbſt.

Beweis.

Aus dem gegebnen Weſen jegliches Dinges

erfolgt einiges nothwendig, (nach S. 36. Th. 1.) und die Dinge können nichts anderes, als das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig erfolgt. (nach S. 29. Th. 1.) Darum ist jegliches Dinges Vermögen oder Bestreben, wodurch es entweder allein oder mit andern etwas thut oder zu thun strebt, das ist (nach S. 6. Th. 3.) das Vermögen oder das Bestreben, wodurch es in seinem Sein zu beharren strebt, nichts als das gegebne oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. W. z. b. w.

Satz 8.

Das Bestreben, wodurch jegliches Ding in seinem Sein zu beharren strebt, enthält keine endliche Zeit sondern eine unbestimmbare.

Beweis.

Denn wenn es eine begränzte Zeit enthielte, welche die Dauer eines Dinges bestimmte, dann würde aus dem bloßen Vermögen selbst, wodurch das Ding da ist, folgen, daß das Ding nach jener begränzten Zeit nicht da sein könnte, sondern daß es zerstört werden müßte. Nun ist dies (nach S. 4. Th. 3.) absurd. Also enthält das Bestreben, womit das Ding da ist, keine beschränkte Zeit; sondern vielmehr, (nach S. 4. Th. 3.) da es, nur von keiner äußern Ursach zerstört, mit demselben Vermögen, womit es jetzt da ist, da zu sein immer fortfährt, enthält also dieses Bestreben eine unbestimmbare Zeit. W. z. b. w.

Satz 9.

Der Geist strebt, sowohl wiefern er helle und bestimmte, als wiefern er verworrne Ideen hat, in seinem Sein in unbestimmbarer Dauer zu beharren, und ist dieses seines Strebens sich bewußt.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht aus vollständigen und unvollständigen Ideen. (wie wir S. 3. Th. 3. gezeigt haben) Folglich (nach S. 7. Th. 3.) strebt er, sowohl wiefern er die einen als wiefern er die andern hat in seinem Sein zu beharren, und zwar (nach S. 8. Th. 3.) in unbestimmbarer Dauer. Da aber der Geist (nach S. 23. Th. 2.) durch die Ideen der Erregungen des Körpers nothwendig seiner sich bewußt ist, so ist also (nach S. 7. Th. 3.) der Geist seines Strebens sich bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieses Streben in Beziehung auf den Geist allein heißt Wille; aber in Beziehung auf Geist und Körper zusammen nennt man es Begierde, welche also nichts anderes ist als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt; und folglich ist der Mensch dies zu thun bestimmt. Auch ist zwischen Begierde und Neigung kein Unterschied; nur daß Neigung meist auf die Menschen sich bezieht, wiefern sie ihrer Begierde sich bewußt sind. Man kann daher Neigung so erklären: Neigung ist Begierde mit dem Bewußtsein derselben. Es ist also durch dies alles ausgemacht, daß wir nichts

erſtreben, wollen, begehren, noch zu etwas geneigt ſind, weil wir es für gut halten; ſondern vielmehr, daß wir deshalb etwas für gut halten, weil wir es erſtreben, wollen, begehren und dazu geneigt ſind.

Satz 10.

Es kann in unſerm Geiſte keine Idee geben, welche das Daſein unſers Körpers ausſchließt, ſondern eine ſolche iſt ihm entgegengeſetzt.

Beweis.

Es kann nichts in unſerm Körper geben, was ihn zerſtören kann. (nach S. 5. Th. 3.) Folglich kann es auch keine Idee davon in Gott geben, wiefern er die Idee unſers Körpers hat, (nach Zuſ. S. 9. Th. 2.) das iſt, (nach Zuſ. S. 11. und 13. Th. 2.) es kann in unſerm Geiſte keine Idee davon geben; ſondern vielmehr, da (nach S. 11. und 13. Th. 2.) das erſte, was das Weſen des Geiſtes bildet die Idee eines wirklich daſeienden Körpers iſt, ſo iſt das erſte und vornehmſte in dem Streben unſers Geiſtes (nach S. 7. Th. 3.) das Daſein unſers Körpers zu bejahen, und folglich iſt eine Idee, welche das Daſein unſers Körpers verneint, unſerm Geiſte entgegengeſetzt. W. z. b. w.

Satz 11.

Wenn etwas das Vermögen der Thätigkeit unſers Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder hemmt, ſo vermehrt oder vermindert, erweitert

oder hemmt die Idee desselben das Denkvermögen unsers Geistes.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus Satz 7. Th. 2. oder auch aus Satz 14. Th. 2.

Anmerkung.

Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größrer, bald aber zu geringrer Vollkommenheit übergehn könne. Diese Leidenschaften erklären uns die Gemüthsbewegungen der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich also im folgenden die Leidenschaft, wodurch der Geist zu größrer Vollkommenheit übergeht, unter Unlust aber die Leidenschaft, wodurch er zu geringrer Vollkommenheit übergeht. Bezieht sich ferner die Gemüthsbewegung der Lust zugleich auf Geist und Körper, nenne ich sie Wollust oder Wohlbehagen, die Gemüthsbewegung der Unlust aber Schmerz oder Mißbehagen. Jedoch ist zu bemerken, daß Wollust und Schmerz sich dann auf den Menschen beziehen, wenn vornämlich Ein Theil desselben erregt ist; Wohlbehagen aber und Mißbehagen, wenn alle gleichmäßig erregt sind. Was Neigung sei, habe ich in der Anmerkung Satz 9. dieses Theils erklärt. Außer diesen dreien erkenne ich keine andre Haupt-Gemüthsbewegung an; im folgenden werde ich zeigen, daß die andern aus diesen dreien entstehn. Doch ehe ich weiter gehe, will ich hier den Satz 10. dieses Theils weitläuftiger erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Art eine Idee einer Idee entgegengesetzt sei.

In der Anmerkung Satz 17. Th. 2. haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Wesen des Geistes

bildet, das Daſein des Körpers ſo lange enthalte, als der Körper ſelbſt da iſt. Ferner folgt aus dem, was wir in dem Zuſ. S. 8. Th. 2. und in der Anmerkung dazu gezeigt haben, daß das gegenwärtige Daſein unſers Geiſtes bloß davon abhange, daß der Geiſt das wirkliche Daſein des Körpers enthält. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geiſtes, wodurch er die Dinge ſich vorſtellt und ihrer ſich erinnert auch davon abhange, (ſiehe S. 17. und 18. Th. 2. mit der Anm.) daß er das wirkliche Daſein des Körpers enthält. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Daſein des Geiſtes und ſein Vorſtellungsvermögen aufgehoben werde, ſobald der Geiſt das gegenwärtige Daſein des Körpers zu bejahen aufhört. Aber der Geiſt ſelbſt kann eben ſo wenig die Urſach ſein, weshalb der Geiſt dieſes Daſein des Körpers zu bejahen aufhört, (nach S. 4. Th. 3.) als das, daß der Körper zu ſein aufhört. Denn (nach S. 6. Th. 2.) die Urſach, weshalb der Geiſt das Daſein des Körpers bejaht, iſt nicht, weil der Körper angefangen hat da zu ſein. Darum hört er auch aus demſelben Grunde nicht auf das Daſein des Körpers ſelbſt zu bejahen, weil der Körper zu ſein aufhört. Sondern (nach S. 8. Th. 2.) dies entſpringt aus einer andern Idee, welche das gegenwärtige Daſein unſers Körpers und folglich unſers Geiſtes ausſchließt, und welche daher der Idee, welche das Weſen unſers Geiſtes bildet, entgegen geſetzt iſt.

Satz 12.

Der Geiſt ſucht, ſo viel er vermag, das vorzuſtellen, was das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert.

Beweis.

So lange der menschliche Körper auf eine Art erregt ist, welche die Natur eines äußern Körpers in sich schließt, so lange wird der menschliche Geist denselben Körper als gegenwärtig betrachten, (nach S. 17. Th. 2.) und folglich (nach S. 7. Th. 2.) so lange der menschliche Geist einen äußern Körper als gegenwärtig betrachtet, das ist, (nach Anm. dess. S.) sich vorstellt, so lange ist der menschliche Körper auf eine Art erregt, welche die Natur eben dieses äußern Körpers in sich schließt. Also so lange der Geist das sich vorstellt, was das Vermögen der Thätigkeit unsers Körpers vermehrt oder erweitert, so lange ist der Körper auf Arten erregt, welche sein Vermögen der Thätigkeit vermehren oder erweitern; (siehe Foders. 1. Th. 3.) und folglich (nach S. 11. Th. 3.) so lange wird das Denkvermögen des Geistes vermehrt oder erweitert, und daher (nach S. 6. oder 9. Th. 3.) sucht der Geist, so viel er vermag, dies sich vorzustellen. W. z. b. w.

Satz 13.

Wenn der Geist das sich vorstellt, was das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermindert oder hemmt, sucht er, soviel er vermag, die Dinge in das Gedächtniß zu rufen, welche das Dasein von jenem ausschließen.

Beweis.

So lange der Geist so etwas sich vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder gehemmt, (wie wir im vor. S. bewiesen haben) und dennoch wird er so lange dies sich vorstellen, bis der Geist etwas anderes sich vorstellt, was das gegenwärtige Dasein desselben ausschließt, (nach S. 17. Th. 2.) das ist, (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder gehemmt, bis der Geist etwas anderes sich vorstellt, was das Dasein desselben ausschließt, und welches der Geist also (nach S. 9. Th. 3.) so viel er kann sich vorzustellen oder in das Gedächtniß zu rufen suchen wird. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Geist sich weigert das vorzustellen, was sein und des Körpers Vermögen vermindert oder hemmt.

Anmerkung.

Hieraus sehn wir deutlich ein, was die Liebe und was der Haß sei. Nämlich Liebe ist nichts als Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursach; und Haß nichts als Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursach. Wir sehn auch, daß der, welcher liebt, nothwendig das Ding, das er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten sucht, und dagegen daß der, welcher haßt, das Ding, das ihm verhaßt ist, zu entfernen und zu zerstören sucht. Doch von diesem allen in der Folge weitläuftiger.

Satz 14.

Satz 14.

Wenn der Geist einmal von zwei Gemüthsbewegungen zugleich erregt war, wird er, wenn er nachher von einer derselben erregt wird, auch von der andern erregt werden.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper von zwei Körpern zugleich einmal erregt war, wird der Geist auch sogleich, wenn er hernach einen derselben sich vorstellt, des andern gedenken. (nach S. 18. Th. 2.) Aber die Vorstellungen des Geistes zeigen mehr die Regungen unsers Körpers als die Natur der äußern Dinge an. (nach Zus. 2. S. 16. Th. 2.) Also wenn der Körper, und folglich der Geist (s. Erkl. 3. Th. 3.) einmal von zwei Bewegungen erregt war, wird er, wenn er nachher von einer derselben erregt wird, auch von der andern erregt werden. W. z. b. w.

Satz 15.

Jedes Ding kann zufällig Ursach der Lust, Unlust oder Neigung sein.

Beweis.

Man nehme an, daß der Geist zugleich von zwei Gemüthsbewegungen erregt werde, wovon die eine sein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt, noch vermindert, und die andere es vermehrt und vermindert. (s. Foders. 1. Th. 3.) Aus dem vorigen Satz erhellt, daß, wenn der Geist hernach von der ersten, der wahren Ursach, welche (nach

der Vorausſetzung) für ſich ſein Denkvermögen nicht vermehrt noch vermindert, erregt wird, er auch ſogleich von dieſer andern, welche ſein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das iſt (nach Anm. S. 11. Th. 3.) von Luſt oder Unluſt erregt werden wird. Und folglich iſt jenes Ding nicht für ſich ſondern zufällig Urſach der Luſt oder Unluſt. Und auf dieſelbe Weiſe kann leicht dargethan werden, daß jenes Ding zufällig die Urſach der Neigung ſein könne. W. z. b. w.

Zuſatz.

Bloß deshalb, weil wir ein Ding mit der Bewegung von Luſt oder Unluſt betrachtet haben, wovon es ſelbſt nicht wirkende Urſach iſt, können wir es lieben oder haſſen.

Beweis.

Denn bloß daher kömmt es, (nach S. 14. Th. 3.) daß der Geiſt bei der nachherigen Vorſtellung dieſes Dinges durch die Bewegung der Luſt oder Unluſt erregt wird, das iſt, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) daß das Vermögen des Geiſtes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. ſ. w. und folglich, (nach S. 12. Th. 3.) daß der Geiſt geneigt iſt, es ſich vorzuſtellen, oder (nach Zuſ. S. 13. Th. 3.) ſich weigert, das iſt, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) daß er es liebt, oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus ſehn wir ein, woher es kömmt, daß wir etwas ohne irgend eine andre uns bekannte Urſach lieben oder haſſen, als aus Sympathie (wie man ſagt)

und Antipathie. Hiemit ſteht auch in Verbindung, daß uns Gegenſtände mit Luſt oder Unluſt bloß deshalb erregen, weil ſie mit Gegenſtänden einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben dieſen Bewegungen erregen, wie ich im folgenden Satz zeigen werde. Ich weiß zwar, daß die Schriftſteller, welche zuerſt dieſe Wörter Sympathie und Antipathie eingeführt haben, damit gewiſſe verborgne Eigenſchaften der Dinge bezeichnen wollten; aber ich glaube es wird uns dennoch erlaubt ſein, auch unter ihnen bekannte oder offenbare Eigenſchaften zu verſtehn.

Satz 16.

Bloß deshalb, weil wir uns vorſtellen, daß ein Ding etwas ähnliches mit einem Gegenſtande hat, welcher den Geiſt mit Luſt oder Unluſt zu erregen pflegt, werden wir es lieben oder haſſen, wenn auch das, worin das Ding dem Gegenſtande ähnlich iſt, nicht die wirkende Urſach jener Bewegungen iſt.

Beweis.

Das was dem Gegenſtande ähnlich iſt, haben wir in dem Gegenſtande ſelbſt (nach der Vorausſetzung) mit der Bewegung der Luſt oder Unluſt betrachtet. Alſo (nach S. 14. Th. 3.) wenn der Geiſt von der Vorſtellung deſſelben erregt wird, wird er auch zugleich von dieſer oder jener Bewegung erregt werden, und folglich wird das Ding, bei dem wir eben daſſelbe wahrnehmen, (nach S. 15. Th. 3.) zufällig Urſach der Luſt oder Unluſt. Alſo (nach vor. Zuſ.)

werden wir es lieben oder hassen, wenn auch das, worin es dem Gegenstande ähnlich ist, nicht die wirkende Ursach jener Bewegungen ist.

Satz 17.

Wenn wir uns vorstellen, daß ein Ding, welches uns mit der Gemüthsbewegung der Unlust zu erregen pflegt, etwas ähnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben so großen Bewegung von Lust zu erregen pflegt, so werden wir es hassen und zugleich lieben.

Beweis.

Denn dies Ding ist (nach) der Voraussetzung) für sich Ursach der Unlust, und (nach Anmerk. S. 13. Th. 3.) so lange wir es mit dieser Bewegung uns vorstellen, werden wir es hassen. So lange wir außerdem uns vorstellen, daß es etwas ähnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben so großen Bewegung von Lust zu erregen pflegt, werden wir es mit einer eben so großen Empfindung der Lust lieben. (nach vor. S.) und folglich werden wir es hassen, und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Stimmung des Geistes, welche nämlich aus zwei entgegengesetzten Bewegungen entsteht, heißt Schwanken der Seele, welches sich zur Gemüthsbewegung verhält, wie das Zweifeln zur Vorstellung. (S. Anm. S. 44. Th. 2.) Und das Schwanken der Seele und

das Zweifeln unterſcheidet ſich nur nach dem mehr und weniger. Aber es iſt zu bemerken, daß ich in dem vorigen Satz dieſes Schwanken der Seele aus Urſachen abgeleitet habe, welche an ſich die Urſach der einen Gemüthsbewegung ſind, und zufällig die Urſach der andern Gemüthsbewegung. Ich habe dies deshalb gethan, weil es ſo leichter aus dem vorigen abgeleitet werden konnte, aber nicht, weil ich läugnen wollte, daß das Schwanken der Seele meiſtens durch einen Gegenſtand entſtehe, welcher die wirkende Urſach beider Gemüthsbewegungen iſt. Denn der menſchliche Körper (nach Foder. 1. Th. 2.) beſteht aus vielfachen Individuen verſchiedner Natur, und kann folglich (nach Grundſ. 1. hinter Lehnſ. 3. nach S. 13. Th. 2.) von einem und demſelben Körper auf vielfache und verſchiedne Arten erregt werden, und im Gegentheil, weil ein und daſſelbe Ding auf viele Arten erregt werden kann, wird es auch auf viele und verſchiedne Arten einen und denſelben Theil des Körpers erregen können. Hieraus können wir leicht einſehn, daß ein und derſelbe Gegenſtand die Urſach vieler und entgegengeſetzter Gemüthsbewegungen ſein könne.

Satz 18.

Der Menſch wird von der Vorſtellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derſelben Gemüthsbewegung der Luſt und Unluſt erregt, als von der Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis.

So lange der Menſch von der Vorſtellung

eines Dinges erregt iſt, wird er das Ding als gegenwärtig, wenn es auch nicht da iſt, betrachten, (nach S. 17. Th. 2. mit dem Zuſ.) und ſtellt es ſich nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn ſeine Vorſtellung mit der Vorſtellung der Vergangenheit oder Zukunft verknüpft iſt. (ſiehe Anm. S. 44. Th. 2.) Daher iſt die Vorſtellung des Dinges, bloß für ſich betrachtet, dieſelbe, ſie mag auf Zukunft oder Vergangenheit oder Gegenwart gehn, das iſt, (nach Zuſ. 2. S. 16. Th. 2.) der Zuſtand oder die Erregung des Körpers iſt dieſelbe, es mag eine Vorſtellung eines vergangenen oder zukünftigen oder auch gegenwärtigen Dinges ſein, und folglich iſt die Gemüthsbewegung der Luſt und Unluſt dieſelbe, die Vorſtellung mag die eines vergangenen oder zukünftigen oder auch die eines gegenwärtigen Dinges ſein. W. z. b. w.

Anmerkung 1.

Inſofern nenne ich hier ein Ding vergangen oder zukünftig, inwiefern wir von demſelben erregt geweſen, oder werden erregt werden, z. B. wiefern wir es geſehn haben oder ſehn werden, wiefern es uns erquickt hat, oder erquicken wird, geſchadet hat, oder ſchaden wird. Denn wiefern wir es uns ſo vorſtellen, bejahen wir ſein Daſein, das iſt, der Körper wird von keiner Bewegung erregt, welche das Daſein des Dinges ausſchlöſſe, alſo (nach S. 17. Th. 2.) wird der Körper von der Vorſtellung des Dinges auf dieſelbe Art erregt, als wenn das Ding ſelbſt gegenwärtig wäre.

Aber weil meistentheils die, welche viele Erfahrung haben, schwanken, so lange sie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über das Erfolgen des Dinges häufig in Zweifel sind, (siehe Anm. S. 44. Th. 2.) so sind die Gemüthsbewegungen, welche aus solchen Vorstellungen der Dinge entstehn, eben nicht stetig, sondern werden meist von andrer Dinge Vorstellungen getrübt, bis die Menschen über das Erfolgen des Dinges gewisser sind.

Anmerkung 2.

Aus dem eben gesagten erkennen wir, was Hoffnung sei, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß. Hoffnung ist unstete Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht hingegen ist unstete Unlust, auch entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges. Ferner wenn das Zweifeln in diesen Gemüthsbewegungen aufhört, wird aus der Hoffnung Zuversicht, und aus der Furcht Verzweiflung, nämlich Lust oder Unlust entsprungen aus der Vorstellung eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Freude ferner ist Lust entsprungen aus der Vorstellung eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren; Gewissensbiß endlich ist der Freude entgegengesetzte Unlust.

Satz 19.

Wer sich vorstellt, daß das was er liebt zerstört werde, wird Unlust haben, stellt er sich aber vor, daß es besteht, wird er Lust haben.

Beweis.

Der Geist sucht so viel er vermag das vorzustellen, was das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert, (nach S. 12. Th. 3.) das ist (nach Anm. S. 13. Th. 3.) das, was er liebt. Aber die Vorstellungskraft wird von demjenigen erweitert, was das Dasein des Dinges setzt, und dagegen von demjenigen gehemmt, was das Dasein des Dinges ausschließt. (nach S. 17. Th. 2.) Also unterstützen die Vorstellungen der Dinge, welche das Dasein des geliebten Dinges setzen, das Bestreben des Geistes, wodurch er das geliebte Ding vorzustellen sich bestrebt, das ist, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) erfüllen den Geist mit Lust; und was dagegen das Dasein des geliebten Dinges ausschließt, hemmt eben dies Bestreben des Geistes, das ist, (nach derselb. Anm.) erfüllt den Geist mit Unlust. Wer daher sich vorstellt, daß das was er liebt zerstört werde, wird Unlust haben u. s. w. W. z. b. w.

Satz 20.

Wer sich vorstellt, daß das was er haßt zerstört werde, wird Lust haben.

Beweis.

Der Geist (nach S. 13. Th. 3.) sucht dasjenige sich vorzustellen, was das Dasein derjenigen Dinge, durch welche das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermindert oder gehemmt wird, ausschließt, das ist, (nach Anm. dess. S.)

ſucht dasjenige vorzuſtellen, was das Daſein der Dinge welche er haßt ausſchließt, und darum unterſtützt die Vorſtellung des Dinges, welches das Daſein desjenigen was der Geiſt haßt ausſchließt, dieſes Beſtreben des Geiſtes, das iſt, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) erfüllt den Geiſt mit Luſt. Wer daher ſich vorſtellt, daß das was er haßt zerſtört werde, wird Luſt haben. W. z. b. w.

Satz 21.

Wer ſich vorſtellt, daß das was er liebt mit Luſt oder Unluſt erfüllt wird, wird auch mit Luſt oder Unluſt erfüllt werden; und jegliche dieſer Gemüthsbewegungen wird größer oder geringer im liebenden ſein, je nachdem jegliche größer oder geringer im geliebten Dinge iſt.

Beweis.

Die Vorſtellungen der Dinge, (wie ich S. 19. Th. 3. gezeigt habe) die das Daſein des geliebten Dinges ſetzen, unterſtützen das Beſtreben des Geiſtes, wodurch er das geliebte Ding ſelbſt ſich vorzuſtellen ſucht. Aber die Luſt ſetzt das Daſein des Luſt habenden Dinges, und um deſto mehr je größer die Bewegung der Luſt iſt, denn ſie iſt (nach Anm. S. 11. Th. 3.) der Uebergang zu größrer Vollkommenheit. Daher unterſtützt die Vorſtellung der Luſt des geliebten Dinges bei dem liebenden das Beſtreben des

Geiſtes ſelbſt, das iſt, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) erfüllt den liebenden mit Luſt, und mit je gröſſerer, je gröſſer dieſe Gemüthsbewegung bei dem geliebten Dinge iſt. Dies war das erſte. Dann, wiefern ein Ding mit Unluſt erfüllt wird, ſofern wird es zerſtört, und das um ſo mehr, mit je gröſſerer Unluſt es erfüllt wird; (nach derſ. Anm. S. 11. Th. 3.) und folglich (nach S. 19. Th. 3.) wer ſich vorſtellt, daß das was er liebt mit Unluſt erfüllt werde, wird auch mit Unluſt erfüllt werden, und mit je gröſſerer, je gröſſer dieſe Gemüthsbewegung in dem geliebten Dinge iſt. W. z. b. w.

Satz 22.

Wenn wir uns vorſtellen, daß jemand das Ding welches wir lieben mit Luſt erfüllt, werden wir mit Liebe zu ihm erfüllt werden. Wenn wir dagegen uns vorſtellen, daß er es mit Unluſt erfüllt, werden wir hingegen auch mit Haß gegen ihn erfüllt werden.

Beweis.

Wer das Ding das wir lieben mit Luſt oder Unluſt erfüllt, erfüllt auch uns mit Luſt oder Unluſt, wenn wir nämlich uns vorſtellen, daß das geliebte Ding mit jener Luſt oder Unluſt erfüllt iſt. (nach vor. S.) Aber es wird angenommen, daß es dieſe Luſt oder Unluſt in uns gebe, verbunden mit der Idee einer äußern Urſach. Folglich (nach Anm. S. 13. Th. 3.)

wenn wir uns vorstellen, daß jemand das Ding das wir lieben mit Lust oder Unlust erfülle, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Haß erfüllt werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Der Satz 21. zeigt uns was Bedauren heiße. Wir können es erklären durch Unlust, entsprungen aus dem Unglück eines andern. Wie aber Lust zu nennen sei, die aus dem Glück eines andern entspringt, weiß ich nicht. Ferner wollen wir Liebe zu dem der einem andern gutes that Gunst nennen, und dagegen Haß gegen den der einem andern böses that Mißbilligung. Endlich ist zu merken, daß wir nicht nur ein Ding bemitleiden das wir geliebt haben, (wie ich S. 21. zeigte) sondern auch ein solches, für das wir vorher gar keine Gemüthsbewegung hatten, wenn wir es nur uns ähnlich glauben, (wie ich unten zeigen werde) und also daß wir auch dem günstig sind, der einem ähnlichen gutes that, und dagegen wider den unwillig, der einem ähnlichen böses zufügte.

Satz 23.

Wer sich vorstellt, daß das was er haßt mit Unlust erfüllt werde, wird Lust haben, wenn er dagegen sich vorstellt, daß es mit Lust erfüllt werde, wird er Unlust haben, und jede dieser Gemüthsbewegungen wird größer oder geringer sein, je größer oder geringer die ihr entgegengesetzte bei dem ist was er haßt.

Beweis.

Wiefern das verhaßte Ding mit Unluſt erfüllt wird, ſofern wird es zerſtört, und deſto mehr, mit je gröſſrer Unluſt es erfüllt wird. (nach Anm. S. 11. Th. 3.) Wer daher ſich vorſtellt, (nach S. 20. Th. 3.) daß das Ding welches er haßt mit Unluſt erfüllt werde, wird dagegen mit Luſt erfüllt werden, und mit je gröſſrer, mit je gröſſrer Unluſt er das verhaßte Ding erfüllt ſich vorſtellt. Dies war das erſte. Ferner ſetzt Luſt das Daſein des Luſt habenden Dinges, (nach derſ. Anm. S. 11. Th. 3.) und deſto mehr, je gröſſer man die Luſt ſich denkt. Wenn jemand den den er haßt mit Luſt erfüllt ſich vorſtellt, ſo wird dieſe Vorſtellung (nach S. 13. Th. 3.) ſein Beſtreben hemmen, das iſt, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) der welcher haßt wird mit Unluſt erfüllt werden u. ſ. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieſe Luſt kann kaum gediegen und ohne Streit im Gemüthe ſein. Denn (wie ich gleich S. 27. Th. 3. zeigen werde) wiefern ſich einer vorſtellt, daß ein ihm ähnliches Ding mit der Gemüthsbewegung der Unluſt erfüllt iſt, muß er Unluſt haben, und umgekehrt, wenn er ſich vorſtellt, daß es mit Luſt erfüllt iſt. Aber hier iſt bloß die Rede von dem Haß.

Satz 24.

Wenn wir uns vorſtellen, daß jemand ein Ding das wir haſſen mit Luſt erfüllt, werden wir auch gegen ihn mit Haß erfüllt werden. Wenn wir dagegen

uns vorstellen, daß er dasselbe Ding mit Unlust erfülle, werden wir mit Liebe zu ihm erfüllt werden.

Beweis.

Dieser Satz wird eben so bewiesen, wie S. 22. Theil 3. Diesen vergleiche man.

Anmerkung.

Diese und ähnliche Bewegungen des Hasses gehören zum Neid. Der Neid ist also nichts anderes als der Haß selbst, wiefern dieser angesehn wird als den Menschen so stimmend, daß er sich über das Unglück des andern freut, und dagegen über sein Glück sich betrübt.

Satz 25.

Wir streben alles das von uns und vom geliebten Dinge zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Lust erfüllt, und dagegen alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Unlust erfüllt.

Beweis.

Was wir als das geliebte Ding mit Lust oder Unlust erfüllend uns vorstellen, das erfüllt uns mit Lust oder Unlust. (nach S. 21. Th. 3.) Aber der Geist strebt (nach S. 12. Th. 3.) soviel er vermag das sich vorzustellen, was uns mit Lust erfüllt, das ist, (nach S. 17. Th. 2. und Zus. dazu) als gegenwärtig zu betrachten, und dagegen (nach S. 13. Th. 3.) das Dasein

dessen auszuschließen, was uns mit Unlust erfüllt. Also streben wir alles das von uns und dem geliebten Dinge zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder das geliebte Ding mit Lust erfüllt, und umgekehrt. W. z. b. w.

Satz. 26.

Wir streben alles das von dem Dinge das wir hassen zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es dasselbe mit Unlust erfülle, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es dasselbe mit Lust erfülle.

Beweis.

Der Satz folgt aus Satz 23., wie der vorige aus Satz 21. Th. 3.

Anmerkung.

Hieraus sehen wir, wie leicht es kommen kann, daß der Mensch von sich und dem geliebten Dinge eine größere Meinung hat als recht ist, und dagegen von dem Dinge das er haßt eine geringere als recht ist. Diese Vorstellung, wenn sie sich auf den Menschen selbst bezieht, der eine größere Meinung als recht ist von sich hat, heißt Hochmuth, und ist eine Art Wahnsinn, weil der Mensch mit offnen Augen träumt, er vermöge alles, was er durch die bloße Vorstellung erreicht, und was er deshalb als reel betrachtet und darüber seine Freude hat, so lange er das nicht sich vorstellen kann, was das Dasein von jenem ausschließt, und sein Vermögen der Thätigkeit beschränkt. Hochmuth ist also Lust, daher entsprungen, daß der Mensch von sich eine grö-

ßere Meinung hat, als recht iſt. Ferner Luſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch von einem andern eine gröſsre Meinung hat, als recht iſt, heißt Ueberſchätzung, und endlich heißt diejenige Geringſchätzung, welche daher entſpringt, daß er von einem andern eine geringere Meinung hat, als recht iſt.

Satz 27.

Dadurch daß wir uns vorſtellen, daß ein uns ähnliches Ding, in Beziehung auf welches wir keine Gemüthsbewegung gehabt haben, von einer Gemüthsbewegung erregt werde, werden wir von eben einer ähnlichen Gemüthsbewegung erregt.

Beweis.

Die Vorſtellungen der Dinge ſind Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußern Körper als gegenwärtig darſtellen, (nach Anm. S. 17. Th. 2.) das iſt, (nach S. 16. Th. 2.) deren Ideen die Natur unſers Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äußern Körpers in ſich ſchließen. Wenn alſo die Natur des äußern Körpers ähnlich iſt der Natur unſers Körpers, dann wird die Idee des äußern Körpers den wir vorſtellen in ſich ſchließen eine Erregung unſers Körpers ähnlich der Erregung des äußern Körpers. Und folglich, wenn wir uns vorſtellen, daß ein uns ähnlicher von einer Gemüthsbewegung erregt ſei, ſo wird dieſe Vorſtellung ausdrücken eine Erregung unſers Körpers

ähnlich dieser Gemüthsbewegung, und also dadurch daß wir uns vorstellen, daß ein uns ähnliches Ding von einer Gemüthsbewegung erregt werde, werden wir von einer ähnlichen Gemüthsbewegung erregt wie es selbst. Wenn wir ein uns ähnliches Ding hassen, werden wir insofern (nach S. 23. Th. 3.) von einer jenem entgegengesetzten Gemüthsbewegung erregt werden, nicht aber von einer ähnlichen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Nachahmung der Gemüthsbewegungen heißt wenn sie sich auf die Unlust bezieht, Bedaurung; (hierüber siehe Anm. S. 22. Th. 3.) aber auf die Neigung sich beziehend, Nacheiferung, welche also nichts anderes ist als Neigung zu einem Dinge, die bei uns dadurch erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, daß andre uns ähnliche dieselbe Neigung haben.

Zusatz 1.

Wenn wir uns vorstellen, daß jemand, in Beziehung auf welchen wir keine Gemüthsbewegung gehabt haben, ein uns ähnliches Ding mit Lust erfülle, werden wir mit Liebe zu ihm erfüllt werden. Wenn wir dagegen uns vorstellen, daß er es mit Unlust erfülle, werden wir dagegen mit Haß gegen ihn erfüllt werden.

Beweis.

Dieser Satz wird eben so aus dem vorigen bewiesen, wie Satz 22. Th. 3. aus Satz 21.

Zusatz 2.

Ein Ding das wir bemitleiden können wir nicht

nicht deshalb hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust erfüllt.

Beweis.

Denn wenn wir es deshalb hassen könnten, dann würden wir (nach S. 23. Th. 3.) Lust haben aus seiner Unlust, dies ist gegen die Voraussetzung.

Zusatz 3.

Wir werden uns bestreben das Ding, welches wir bemitleiden, so viel wir vermögen von seinem Leiden zu befreien.

Beweis.

Das was das Ding, welches wir bemitleiden, mit Unlust erfüllt, erfüllt auch uns mit ähnlicher Unlust, (nach vor. S.) und also werden wir suchen alles dessen uns zu erinnern, was das Dasein dieses letztern Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört, (nach S. 13. Th. 3.) das ist, (nach Anm. S. 9. Th. 3.) wir werden wünschen es zu zerstören, oder wir werden entschlossen sein es zu zerstören, und folglich) werden wir uns bestreben das Ding, welches wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Wille oder diese Begierde wohl zu thun, welche daraus entspringt, daß wir das Ding bemitleiden dem wir die Wohlthat erweisen wollen, heißt Wohlwollen, welches also nichts anderes ist, als Neigung aus Mitleid entsprungen. Uebrigens über die Liebe und den Haß gegen den, der einem Dinge, das

wir als uns ähnlich vorstellen, gutes oder böses erzeigt hat, siehe Anm. S. 22. Th. 3.

Satz 28.

Wir suchen alles das, wovon wir uns vorstellen daß es zur Lust führe, zum werden zu bringen, aber alles wovon wir uns vorstellen daß es derselben widerstrebe oder zur Unlust führe, suchen wir zu entfernen oder zu zerstören.

Beweis.

Wir suchen so viel wir vermögen das uns vorzustellen, wovon wir uns vorstellen daß es zur Lust führe, (nach S. 12. Th. 3.) das ist, (nach S. 17. Th. 2.) wir suchen es soviel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daseiend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes oder das Vermögen des Denkens ist von Natur gleich und zusammen mit dem Bestreben des Körpers oder dem Vermögen der Thätigkeit. (wie deutlich folgt aus Zus. S. 7. und Zus. S. 11. Th. 2.) Wir streben also absolut, oder (was nach Anm. S. 9. Th. 3. dasselbe ist) wir begehren und treiben, daß dies da sei. Dies war das erste. Ferner wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für die Ursach der Unlust halten, das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) daß das, was wir hassen, zerstört werde, werden wir Lust haben, (nach S. 20. Th. 3.) und folglich werden wir (nach dem ersten Theil dieses Beweises) suchen es zu zer-

stören, oder (nach S. 13. Th. 3.) zu entfernen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Dies war das zweite. Wir suchen also alles das, wovon wir uns vorstellen daß es zur Lust u. s. w. W. z. b. w.

Satz 29.

Wir werden uns bestreben auch alles das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die *) Menschen es mit Lust ansehn, und dagegen vermeiden das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es vermeiden.

Beweis.

Dadurch daß wir uns vorstellen, daß die Menschen etwas lieben oder hassen, werden wir dies lieben oder hassen, (nach S. 27. Th. 3.) das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) eben deshalb werden wir Lust oder Unlust haben über die Gegenwart dieses Dinges; und folglich (nach vor. S.) werden wir uns bestreben alles das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es lieben oder mit Lust ansehn u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieses Bestreben etwas zu thun und auch zu unterlassen nur um den Menschen zu gefallen, heißt Ehr-

*) Man muß hier und im folgenden die Menschen verstehn, in Beziehung auf welche wir keine Gemüthsbewegung gehabt haben.

ſucht, beſonders wenn wir ſo unmäßig dem Volk zu gefallen uns beſtreben, daß wir mit unſerm oder auch eines andern Schaden etwas thun oder unterlaſſen; ſonſt kann man es wohl Leutſeligkeit nennen. Ferner nenne ich Lob die Luſt, womit wir uns die That eines andern vorſtellen, durch die er uns zu ergötzen ſuchte; Tadel aber nenne ich die Unluſt, womit wir im Gegentheil ſeine That verabſcheuen.

Satz 30.

Wenn jemand etwas gethan hat, wovon er ſich vorſtellt, daß es die andern mit Luſt erfülle, wird er mit Luſt erfüllt werden, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt als der Urſach, oder er wird ſich ſelbſt mit Luſt betrachten. Wenn er hingegen etwas gethan hat, wovon er ſich vorſtellt, daß es die andern mit Unluſt erfülle, wird er dagegen ſich ſelbſt mit Unluſt betrachten.

Beweis.

Wer ſich vorſtellt, daß er die andern mit Luſt oder Unluſt erfülle, wird eben dadurch (nach S. 27. Th. 3.) mit Luſt oder Unluſt erfüllt werden. Da aber der Menſch (nach S. 19. und 23. Th. 2.) ſeiner ſich bewußt iſt durch die Erregungen, wodurch er zum thun beſtimmt wird: ſo wird alſo der, welcher etwas gethan hat, wovon er ſelber ſich vorſtellt, daß es die andern mit Luſt erfülle, mit Luſt erfüllt werden, mit dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt als der Urſach, oder

er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. b. w.

Anmerkung.

Da die Liebe (nach Anm. S. 13. Th. 3.) Lust ist verbunden mit der Idee einer äußern Ursach, und der Haß Unlust auch verbunden mit der Idee einer äußern Ursach, so wird also diese Lust und Unlust eine Gattung von Liebe und Haß sein. Aber weil Liebe und Haß auf äußre Gegenstände sich beziehen, so wollen wir diese Gemüthsbewegungen mit anderen Namen bezeichnen, nämlich Lust verbunden mit der Idee einer äußern Ursach wollen wir Ruhm nennen und die diesem entgegengesetzte Unlust Beschämung, daß heißt wenn Lust oder Unlust daraus entsteht, daß der Mensch glaubt er werde gelobt oder getadelt. Sonst nenne ich Lust verbunden mit der Idee einer äußeren Ursach Selbstzufriedenheit, die aber ihr entgegengesetzte Unlust Reue. Ferner weil (nach Zus. S. 17. Th. 2.) die Lust, womit die andern zu erregen einer sich vorstellt, ganz allein in seiner Vorstellung sein kann, und (nach S. 25. Th. 3.) jeder sich bestrebt alles das von sich vorzustellen, wovon er sich vorstellt, daß es ihn mit Lust erfülle, ist es also leicht möglich, daß der Ruhmredige hochmüthig ist, und sich vorstellt daß er allen angenehm sei, während er allen überlästig ist.

Satz 31.

Wenn wir uns vorstellen daß einer etwas liebt oder dazu Neigung hat oder es haßt, was wir selber lieben oder dazu Neigung haben oder es hassen, so werden wir eben deshalb das Ding be-

harrlicher lieben u. ſ. w. Wenn wir aber uns vorſtellen, daß er das was wir lieben verſchmäht, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seele erfahren.

Beweis.

Schon dadurch daß wir uns vorſtellen, daß einer etwas liebt, werden wir eben deshalb daſſelbe lieben. (nach S. 27. Th. 3.) Aber wir ſetzen voraus daß wir daſſelbe ohne dies lieben; es tritt alſo eine neue Urſach zur Liebe hinzu, wodurch ſie genährt wird. Und folglich werden wir das was wir lieben eben deshalb beharrlicher lieben. Ferner ſchon dadurch daß wir uns vorſtellen, daß einer etwas verſchmähe, werden wir es verſchmähen. (nach demſ. S.) Aber wenn wir annehmen, daß wir zu derſelben Zeit eben dies lieben, werden wir alſo zu derſelben Zeit daſſelbe lieben und verſchmähen, oder (ſiehe Anm. S. 17. Th. 3.) wir werden ein Schwanken der Seele erfahren. W. z. b. w.

Zuſatz.

Hieraus und aus Satz 28. Theil 3. folgt, daß ein jeder, ſoviel er vermag, ſich beſtrebe, daß jeder das was er ſelbſt liebt liebe, und was er ſelbſt haßt auch haſſe. Daher ſagt der Dichter:

Hoffen zugleich uns liebende laßt, und fürchten zugleich uns;
Eiſern iſt, wer da liebt das was ein andrer verſchmäht *).

*) Ovid Liebesgedichte Buch 2. Elegie 19. v. 5 und 4.

Anmerkung.

Dieſes Beſtreben zu bewirken, daß ein jeder mit uns übereinſtimme in Hinſicht der Liebe und des Haſſes, iſt recht eigentlich Ehrſucht. (ſiehe Anm. S. 29. Th. 3.) Und ſo ſehn wir, daß ein jeder von Natur begehre, daß die übrigen nach ſeinem Kopfe leben. Während dies alle gleich ſehr begehren, ſind ſie ſich gleich ſehr hinderlich, und während ſie alle von allen gelobt oder geliebt ſein wollen, ſind ſie einander verhaßt.

Satz 32.

Wenn wir uns vorſtellen, daß jemand eines Dinges ſich erfreut, das nur Einer allein beſitzen kann, werden wir zu bewirken ſuchen, daß er das Ding nicht beſitze.

Beweis.

Schon dadurch daß wir uns vorſtellen, daß jemand eines Dinges ſich erfreut, (nach S. 27. Th. 3. nebſt Zuſ. 1.) werden wir dies Ding lieben, und Neigung haben uns deſſen zu erfreuen. Aber wir ſtellen uns vor (nach der Vorausſetzung) als ein Hinderniß dieſer Luſt, daß jener eben dieſes Dinges ſich erfreut; alſo (nach S. 28. Th. 3.) werden wir zu bewirken ſuchen, daß er es nicht beſitze. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir ſehn alſo, mit der Natur der Menſchen ſei es meiſt ſo beſtellt, daß ſie die denen es ſchlecht geht bemitleiden, und die denen es wohl iſt beneiden, und das (nach vor. S.) mit deſto größerem Haß, je mehr

sie das Ding lieben, in dessen Besitz sie einen andern sich vorstellen. Wir sehn ferner, es folge aus derselben Eigenheit der menschlichen Natur, aus welcher folgt daß die Menschen mitleidig sind, auch daß sie neidisch und ehrsüchtig sind. Wenn wir endlich die Erfahrung selbst zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, daß sie selbst alles dies lehrt, besonders wenn wir auf die frühern Jahre unseres Lebens achten. Denn wir erfahren, daß die Knaben, weil ihr Körper beständig wie im Gleichgewicht ist, schon deshalb lachen oder weinen, weil sie andere lachen oder weinen sehn, und außerdem haben sie Neigung sogleich dem nachzuahmen was sie andere thun sehn, und begehren endlich alles für sich, wodurch sie sich vorstellen, daß andere sich ergötzen. Nämlich weil die Vorstellungen der Dinge, wie wir gesagt haben, die Erregungen selbst des menschlichen Körpers sind, oder Arten wodurch der menschliche Körper von äußern Ursachen erregt und gestimmt wird dies oder jenes zu thun.

Satz 33.

Wenn wir ein uns ähnliches Ding lieben, suchen wir so viel als möglich zu bewirken, daß es uns wieder liebe.

Beweis.

Wir suchen das geliebte Ding so viel als möglich vor andern uns vorzustellen. (nach S. 12. Th. 3.) Wenn also das Ding uns ähnlich ist, werden wir suchen vor andern es mit Lust zu erfüllen, (nach S. 29. Th. 3.) oder so viel als möglich zu bewirken suchen, daß das geliebte Ding mit Lust erfüllt werde verbunden mit der

Idee von uns, das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) daß es uns wieder liebe. W. z. b. w.

Satz 34.

Wir werden um so mehr uns rühmen, je größer wir uns die Gemüthsbewegung vorstellen, mit welcher das geliebte Ding gegen uns erregt ist.

Beweis.

Wir bestreben uns so viel als möglich, daß das geliebte Ding uns wieder liebe, (nach vor. Satz) das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) daß das geliebte Ding mit Lust erfüllt werde verbunden mit der Idee von uns. Je größer wir uns also die Lust vorstellen, womit das geliebte Ding um unsertwillen erfüllt ist, desto mehr wird dieses Bestreben befördert, das ist, (nach S. 11. Th. 3. nebst der Anm.) mit desto größrer Lust werden wir erfüllt. Aber wenn wir deshalb Lust haben, weil wir einen andern uns ähnlichen mit Lust erfüllten, dann betrachten wir uns selbst mit Lust. (nach S. 30. Th. 3.) Also je größer wir uns die Gemüthsbewegung vorstellen, mit welcher das geliebte Ding gegen uns erregt ist, mit desto größerer Lust werden wir uns selbst betrachten, oder (nach Anm. S. 30. Th. 3.) desto mehr werden wir uns rühmen. W. z. b. w.

Satz 35.

Wenn jemand sich vorstellt, daß das geliebte Ding durch ein gleiches oder noch engeres Band der Freundschaft mit

einem andern sich vereinige, als das war, wodurch er allein dasselbe in Besitz hatte: so wird er mit Haß gegen das geliebte Ding erfüllt werden und jenen andern beneiden.

Beweis.

Jemand rühmt sich um so mehr, je größer er sich die Gemüthsbewegung vorstellt, womit das geliebte Ding gegen ihn erfüllt ist, (nach vor. S.) das ist, (nach Anm. S. 30. Th. 3.) er hat um so mehr Lust; und folglich (nach S. 28. Th. 3.) wird er so viel als möglich sich vorzustellen suchen, daß das geliebte Ding mit ihm auf das engste vereinigt sei. Dieses Bestreben oder diese Begierde wird gehegt, wenn er einen andern zu demselben Neigung habend sich vorstellt. (nach S. 31. Th. 3.) Aber es wird angenommen, daß dieses Bestreben oder diese Begierde gehemmt werde von der Vorstellung des geliebten Dinges selbst verbunden mit der Vorstellung dessen, mit dem das geliebte Ding sich verbindet. Also (nach Anm. S. 11. Th. 3.) wird er eben dadurch mit Unlust erfüllt werden verbunden mit der Idee des geliebten Dinges als der Ursach, und zugleich mit der Vorstellung des andern, das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) er wird mit Haß erfüllt werden gegen das geliebte Ding und zugleich gegen jenen andern, (nach Zus. S. 15. Th. 3.) den er deshalb (nach

S. 23. Th. 3.) weil er an dem geliebten Dinge sich ergötzt beneiden wird. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser mit Neid verbundene Haß gegen das geliebte Ding heißt Eifersucht, welche also nichts anderes ist, als das Schwanken der Seele entsprungen aus Haß und Liebe zugleich, verbunden mit der Idee eines andern, den man beneidet. Uebrigens wird dieser Haß gegen das geliebte Ding größer sein nach Maßgabe der Lust, womit der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Dinges erfüllt zu werden pflegte, und auch nach Maßgabe der Gemüthsbewegung mit der er gegen den erregt war, mit welchem er das geliebte Ding sich vereinigend vorstellt. Denn wenn er ihn gehaßt hatte, wird er eben deshalb das geliebte Ding (nach S. 24. Th. 3.) hassen, weil er sich vorstellt, daß es das was er selber haßt mit Lust erfülle; und auch (nach Zus. S. 15. Th. 3.) deshalb, weil er gezwungen wird die Vorstellung des geliebten Dinges mit der Vorstellung dessen den er haßt zu verbinden. Dies findet gewöhnlich Statt bei der Liebe zu einer Frau. Denn wer sich vorstellt daß ein Weib, welches er liebt, einem andern sich Preiß giebt, wird nicht bloß deshalb Unlust haben, weil seine Begierde gehemmt wird; sondern er verabscheut es auch, weil er die Vorstellung des geliebten Dinges mit den Schaamtheilen und dem Auswurf eines andern zu verbinden gezwungen ist. Hiezu kömmt endlich, daß der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene, die ihm das geliebte Ding zu zeigen pflegte, von ihm aufgenommen wird. Auch darum hat der liebende Unlust, wie ich gleich zeigen werde.

Satz 36.

Wer sich des Dinges erinnert, woran er sich einmal ergötzt hat, wünscht dasselbe unter denselben Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male daran sich ergötzte.

Beweis.

Alles was der Mensch zugleich mit dem Dinge sah, das ihn ergötzte, wird (nach S. 15. Th. 3.) zufällig Ursach der Lust sein, und folglich (nach S. 28. Th. 3.) wird er alles dies zugleich mit dem Dinge, das ihn ergötzte, zu besitzen wünschen, oder er wird wünschen das Ding unter allen den Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male daran sich ergötzte. W. z. b. w.

Zusatz.

Wenn daher der liebende erfährt, daß einer der Umstände mangle, wird er Unlust haben.

Beweis.

Denn wiefern er erfährt, daß ein Umstand mangle, stellt er sich etwas vor was das Dasein dieses Dinges ausschließt. Da er aber aus Liebe jenes Ding oder jenen Umstand (nach obig. S.) wünscht, wird er Unlust haben, (nach S. 19. Th. 3.) wiefern er sich vorstellt, daß er mangle.

Anmerkung.

Diese Unlust heißt, wiefern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was wir lieben, Sehnsucht.

Satz 37.

Neigung, welche aus Unlust oder Lust, und aus Haß oder Liebe entsteht, ist desto größer, je größer die Gemüthsbewegung ist.

Beweis.

Unlust vermindert oder hemmt (nach Anm. S. 11. Th. 3.) das Vermögen der Thätigkeit des Menschen, das ist, (nach S. 7. Th. 3.) vermindert oder hemmt das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt, und ist folglich (nach S. 5. Th. 3.) diesem Bestreben entgegengesetzt. Alles was der mit Unlust erfüllte Mensch erstrebt ist, die Unlust zu entfernen. Aber (nach der Erkl. der Unlust) je größer die Unlust ist, einem desto größern Theil des Thätigkeitvermögens des Menschen steht sie nothwendig entgegen; also je größer die Unlust ist, mit desto größerem Thätigkeitvermögen wird der Mensch dagegen streben die Unlust zu entfernen, das ist, (nach Anm. 9. Th. 3.) mit desto größrer Neigung oder Begierde wird er suchen die Unlust zu entfernen. Da ferner Lust (auch nach Anm. S. 11. Th. 3.) das Thätigkeitvermögen des Menschen vermehrt oder erweitert, so wird leicht auf dieselbe Art bewiesen, daß der mit Lust erfüllte Mensch nichts anderes wünscht, als diese sich zu erhalten, und zwar mit um so größrer Neigung, je größer die Lust ist. Endlich, da Haß und Liebe die Bewegungen selbst der Lust

oder Unluſt ſind, folgt auf dieſelbe Weiſe, daß Beſtreben, Begierde oder Neigung, die aus Haß oder Liebe entſtehn, gröſſer ſein werden nach Maßgabe des Haſſes und der Liebe. W. z. b. w.

Satz 38.

Wenn jemand ein geliebtes Ding zu haſſen angefangen hat, ſo daß die Liebe völlig vertilgt wird, wird er es bei gleicher Urſach mehr haſſen als hätte er es nie geliebt, und um ſo mehr, je gröſſer die Liebe vorher geweſen.

Beweis.

Denn wenn jemand das Ding das er liebt zu haſſen anfängt, ſo werden mehrere Begierden bei ihm gehemmt, als wenn er es nie geliebt hätte. Denn Liebe iſt Luſt, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) welche der Menſch ſo viel als möglich ſich zu erhalten ſucht; (nach S. 28. Th. 3.) und zwar (nach derſ. Anm. S. 13. Th. 3.) dadurch daß er das geliebte Ding als gegenwärtig betrachtet und es (nach S. 21. Th. 3.) ſo viel als möglich mit Luſt erfüllt. Dieſes Beſtreben (nach vor. S.) iſt um ſo gröſſer, je gröſſer die Liebe iſt, ſo wie auch das Beſtreben zu machen, daß das geliebte Ding ihn wieder liebe. (ſiehe S. 33. Th. 3.) Aber dieſe Beſtrebungen werden durch den Haß gegen das geliebte Ding gehemmt. (nach Zuſ. S. 13. und nach S. 23. Th. 3.) Alſo auch aus dieſer Urſach (nach Anm.

S. 11. Th. 3.) wird der liebende mit Unluſt erfüllt, und mit deſto größerer je größer die Liebe war, das iſt, außer der Unluſt, welche die Urſach des Haſſes war, entſteht eine andre daraus, daß er das Ding liebte. Folglich wird er mit größrer Bewegung von Unluſt das geliebte Ding betrachten, das iſt, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) er wird es mehr haſſen, als wenn er es nicht geliebt hätte, und um ſo mehr, je größer die Liebe geweſen war. W. z. b. w.

Satz 39.

Wer jemand haßt, wird ihm übles zuzufügen ſuchen, wenn er nicht daraus größeres Uebel für ſich befürchtet; und dagegen wird wer jemand liebt ihm unter derſelben Bedingung wohlzuthun ſuchen.

Beweis.

Jemand haſſen iſt, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) jemand als Urſach der Unluſt ſich vorſtellen, und folglich beſtrebt ſich (nach S. 28. Th. 3.) derjenige, der einen haßt, dieſen zu entfernen oder zu zerſtören. Aber wenn er dadurch für ſich etwas unangenehmeres oder (was daſſelbe iſt) ein größeres Uebel befürchtet, und glaubt er könne dies dadurch vermeiden, daß er dem gehaßten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben geneigt ſein (nach demſ. S. 28. Th. 3.) ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach S. 37. Th. 3.)

ist dieses Bestreben stärker als das war, wodurch er getrieben wurde ihm das Uebel zuzufügen, und wird deshalb die Oberhand haben, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils geht eben so. Also, wer jemand haßt, u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hier verstehe ich unter Gut alle Gattung der Lust und alles ferner was dazu führt, und vorzüglich diejenige, welche jegliche Sehnsucht stillt. Unter Uebel aber alle Gattung der Unlust, und vorzüglich die, welche die Sehnsucht unbefriedigt läßt. Denn oben (in der Anm. S. 9. Th. 3.) haben wir gezeigt, daß wir zu nichts Neigung haben, weil wir es für gut halten, sondern vielmehr nennen wir das gut, wozu wir Neigung haben, und folglich nennen wir das übel, wovor wir Abscheu haben. Daher urtheilt oder schätzt ein jeder nach seiner Gemüthsbewegung was gut, was übel, was besser, was schlimmer, und was endlich das beste oder was das schlechteste sei. So hält der Geizige einen Haufen Geld für das beste, den Mangel daran aber für das schlechteste. Der Ehrsüchtige aber wünscht nichts so sehr als den Ruhm und fürchtet dagegen nichts so sehr als die Beschämung. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als eines andern Unglück, und nichts unangenehmer als fremdes Glück. Und so urtheilt ein jeder nach seiner Gemüthsbewegung daß ein Ding gut oder übel, nützlich oder unnütz sei. Uebrigens heißt diese Gemüthsbewegung, wodurch der Mensch so gestimmt wird, daß er das was er will nicht wolle, oder daß er das was er nicht will wolle, Besorgniß. Besorgniß ist also nichts anderes als Furcht,

wiefern

wiefern der Mensch von ihr gestimmt wird, das von ihm für bevorstehend gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden. (siehe S. 28. Th. 3.) Aber wenn das Uebel, das er besorgt, Beschämung ist, heißt die Besorgniß Schaam. Endlich wenn die Neigung das bevorstehende Uebel zu vermeiden durch die Besorgniß eines andern Uebels gehemmt wird, so daß man nicht weiß was man lieber will, dann heißt die Furcht Bestürzung, vornämlich wenn beide Uebel, die man besorgt, zu den größten gehören.

Satz 40.

Wer sich vorstellt, daß er von jemand gehaßt werde, und nicht glaubt ihm zum Haß irgend Ursach gegeben zu haben, wird ihn wieder hassen.

Beweis.

Wer sich einen mit Haß erfüllten vorstellt, wird eben deshalb auch mit Haß erfüllt werden, (nach S. 27. Th. 3.) das ist, (nach Anm. S. 13. Th. 3.) mit Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursach. Aber er selber (nach der Voraussetzung) stellt sich als die Ursach dieser Unlust nur jenen vor, der ihn haßt; also wird er dadurch, daß er sich als von jemand gehaßt vorstellt mit Unlust erfüllt werden, verbunden mit der Idee dessen, der ihn haßt, oder (nach derf. Anm.) er wird ihn hassen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn er sich vorstellt, daß er gerechte Ursach zum Haß gegeben habe, dann (nach S. 30. Th. 3. und

Anm. dazu) wird er mit Beschämung erfüllt werden. Aber das (nach S. 25. Th. 3.) ist selten der Fall. Außerdem kann diese Erwiederung des Hasses auch daraus entstehn, daß Haß auf das Bestreben folgt, demjenigen übles zuzufügen, welchen man haßt. (nach S. 39. Th. 3.) Wer also sich vorstellt, daß er von jemand gehaßt wird, wird ihn sich vorstellen als Ursach eines Uebels oder der Unlust, und wird also mit Unlust oder mit Furcht erfüllt werden, verbunden mit der Idee dessen der ihn haßt als Ursach, das ist, auch er wird mit Haß erfüllt werden, wie oben.

Zusatz 1.

Wer sich vorstellt, daß der den er liebt mit Haß gegen ihn erfüllt ist, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt werden. Denn wiefern er sich vorstellt, daß er von ihm gehaßt werde, wird er bestimmt (nach obigem S.) ihn wieder zu hassen. Aber (nach der Vorausf.) er liebt ihn dessen ungeachtet. Er wird also zugleich von Haß und Liebe bestürmt werden.

Zusatz 2.

Wenn jemand sich vorstellt, daß ihm von jemand, gegen den er vorher gleichgültig gewesen ist, aus Haß ein Uebel zugefügt sei, so wird er sogleich suchen ihm dasselbe Uebel wieder zuzufügen.

Beweis.

Wer sich vorstellt, daß jemand mit Haß gegen ihn erfüllt sei, wird ihn wieder (nach obigem S.) hassen, und (nach S. 26. Th. 3.)

alles deſſen ſich zu erinnern ſuchen, was ihn mit Unluſt erfüllen kann, und ſich beſtreben (nach S. 39. Th. 3.) ihm dies zuzufügen. Aber das erſte (nach der Vorausſ.) was er von der Art ſich vorſtellt iſt das ihm zugefügte Uebel. Alſo wird er ſogleich ſuchen ihm daſſelbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Beſtreben dem übles zuzufügen, den wir haſſen, heißt Zorn. Aber das Beſtreben das uns zugefügte Uebel wieder zuzufügen heißt Rachſucht.

Satz 41.

Wenn jemand ſich vorſtellt, daß er von einem geliebt werde, und keine Urſach dazu gegeben zu haben glaubt, (dies iſt möglich nach Zuſatz S. 15. und nach S. 16. Th. 3.) ſo wird er ihn wieder lieben.

Beweis.

Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen wie der vorige. Siehe auch die Anmerkung dazu.

Anmerkung.

Wenn er gerechte Urſach zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird er ſich rühmen. (nach S. 30. Th 3. mit Anm. dazu) Dies (nach S. 25. Th. 3.) iſt häufiger der Fall, und wir bewieſen, daß das Gegentheil davon Statt findet, wenn jemand ſich vorſtellt daß er von jemand gehaßt werde. (ſiehe Anm. zu vor. S.) Ferner heißt dieſe gegenſeitige Liebe, und folglich (nach

S. 39. Th. 3.) das Bestreben demjenigen wohl zu thun, der uns liebt, und der uns (nach dems. S. 39. Th. 3.) wohl zu thun sucht, Dank oder Dankbarkeit. Und folglich ist klar, daß die Menschen viel mehr bereit sind zur Rache als zur Erwiederung der Wohlthat.

Zusatz.

Wer sich vorstellt, daß er von dem den er haßt geliebt werde, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt. Dies wird auf dieselbe Weise wie der erste Zusatz des vorigen Satzes bewiesen.

Anmerkung.

Wenn der Haß überwiegt, wird er denjenigen übles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird. Diese Gemüthsbewegung heißt Grausamkeit, vorzüglich wenn man glaubt daß der liebende keine gewöhnliche Ursach des Hasses gegeben habe.

Satz 42.

Wer aus Liebe oder Hoffnung des Ruhms jemand eine Wohlthat erzeigt hat, wird Unlust haben, wenn er sieht, daß die Wohlthat mit undankbarem Gemüth angenommen ist.

Beweis.

Wer ein ihm ähnliches Ding liebt, strebt so viel als möglich zu bewirken, daß er von demselben wieder geliebt werde. (nach S. 33. Th. 3.) Wer daher aus Liebe jemand eine Wohlthat erwies, thut dies aus ihn beherrschender Sehnsucht wieder geliebt zu werden, das ist, (nach S. 34. Th. 3.) aus Hoffnung des Ruhms oder (nach

Anm. S. 30. Th. 3.) der Luſt. Alſo (nach S. 12. Th. 3.) wird er ſtreben dieſe Urſach des Ruhms ſo viel als möglich ſich vorzuſtellen oder als wirklich daſeiend zu betrachten. Aber (nach der Vorausſ.) er ſtellt ſich etwas anderes vor, was das Daſein dieſer Urſach ausſchließt. Alſo (nach S. 19. Th. 3.) hat er eben darüber Unluſt. W. z. b. w.

Satz 43.

Haß wird durch gegenſeitigen Haß vermehrt, und kann dagegen durch Liebe vertilgt werden.

Beweis.

Stellt ſich jemand vor, daß der den er haßt mit Haß gegen ihn erfüllt iſt, entſteht eben dadurch (nach S. 40. Th. 3.) neuer Haß, während (nach der Vorausſ.) der frühere noch dauert. Wenn er dagegen ihn als mit Liebe gegen ſich erfüllt ſich vorſtellt, betrachtet er, wiefern er dies ſich vorſtellt, ſich ſelbſt mit Luſt, (nach S. 30. Th. 3.) und wird in dieſer Hinſicht (nach S. 29. Th. 3.) ihm zu gefallen ſtreben, das iſt, (nach S. 41. Th. 3.) er ſtrebt in ſofern ihn nicht zu haſſen, und mit keiner Unluſt zu erfüllen. Dieſes Beſtreben (nach S. 37. Th. 3.) wird gröſſer oder geringer ſein nach Maßgabe der Gemüthsbewegung aus der es entſteht. Und folglich wenn es gröſſer iſt als das, welches aus dem Haß entſteht, und wodurch er das gehaßte Ding

(nach S. 26. Th. 3.) mit Unluſt zu erfüllen ſtrebt, wird es die Oberhand bekommen und den Haß aus dem Gemüth vertilgen. W. z. b. w.

Satz 44.

Der Haß der von der Liebe gänzlich beſiegt wird geht in Liebe über, und die Liebe iſt deshalb noch größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre.

Beweis

geht auf dieſelbe Art wie der des Satzes 38. Th. 3. Denn wer das Ding das er haßte oder das er mit Unluſt zu betrachten pflegte zu lieben anfängt, hat ſchon dadurch Luſt, daß er liebt, und zu dieſer Luſt, welche die Liebe enthält, (ſiehe die Erkl. derſelben in der Anm. S. 13. Th. 3.) kömmt noch diejenige hinzu, die daraus entſteht, daß das Beſtreben durchaus unterſtützt wird die Unluſt zu entfernen, die der Haß enthält, (wie ich S. 37. Th. 3. gezeigt habe) verbunden mit der Idee deſſen, den man haßte, als der Urſach.

Anmerkung.

Obgleich die Sache ſich ſo verhält, ſo wird doch niemand ſich beſtreben ein Ding zu haſſen oder mit Unluſt erfüllt zu werden, um dieſer größern Luſt zu genießen, das iſt, niemand wird in der Hoffnung des Schadenerſatzes wünſchen Schaden zu leiden, noch ſich ſehnen krank zu ſein in der Hoffnung der Geneſung. Denn jeder wird ſich immer beſtreben ſein Sein zu erhalten, und die Unluſt ſo viel als möglich zu entfernen. Könnte es anders begriffen werden, daß der Menſch

wünschen könnte einen zu haſſen, um ihn hernach mit gröſſerer Liebe zu umfaſſen, dann müßte er ſich immer ſehnen ihn zu haſſen. Denn je gröſſer der Haß geweſen, deſto gröſſer wird die Liebe ſein, und folglich wird er ſich immer ſehnen, daß der Haß je mehr und mehr wachſe, und aus demſelben Grunde wird der Menſch ſtreben immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherſtellung der Geſundheit nachher eine deſto gröſſere Luſt zu genieſſen, und folglich wird er ſtreben immer krank zu ſein. Dies (nach S. 6. Th. 3.) iſt albern.

Satz 45.

Wenn jemand ſich vorſtellt, daß ein ihm ähnlicher gegen ein ihm ähnliches geliebtes Ding mit Haß erfüllt iſt, wird er einen ſolchen haſſen.

Beweis.

Denn das geliebte Ding haßt den haſſenden wiederum. (nach S. 40. Th. 3.) Der liebende alſo, der ſich vorſtellt, daß einer das geliebte Ding haßt, ſtellt ſich eben deshalb vor, daß das geliebte Ding mit Haß, das iſt (nach Anmerk. S. 13. Th. 3.) mit Unluſt erfüllt ſei, und hat folglich Unluſt, (nach S. 21. Th. 3.) und zwar verbunden mit der Idee deſſen, der das geliebte Ding haßt als der Urſach, das iſt (nach Anm. S. 13. Th. 3.) er wird dieſen haſſen. W. z. b. w.

Satz 46.

Wenn jemand von einem aus einem andern Stande oder Volke als das ſeinige mit Luſt oder Unluſt erfüllt worden, ver-

bunden mit der Idee desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes als der Ursach: so wird er nicht nur diesen, sondern alle desselben Standes oder Volkes lieben oder hassen.

Beweis.

Der Beweis hievon erhellt aus Satz 16. Theil 3.

Satz 47.

Die Lust, welche daraus entsteht, daß wir uns das verhaßte Ding als zerstört oder von einem andern Uebel erfüllt vorstellen, entsteht nicht ohne einige Unlust des Gemüths.

Beweis

erhellt aus S. 27. Th. 3. Denn wiefern wir ein uns ähnliches Ding als von Unlust erfüllt vorstellen, sofern haben wir Unlust.

Anmerkung.

Dieser Satz kann auch aus Zusatz Satz 17. Th. 2. bewiesen werden. Denn so oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich es nicht wirklich da ist, betrachten wir es nur als gegenwärtig, und der Körper wird auf dieselbe Art erregt. Daher wiefern das Andenken an ein Ding lebendig ist, sofern wird der Mensch bestimmt es mit Unlust zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während noch die Vorstellung des Dinges bleibt, gehemmt durch das Andenken an die Dinge, die das Dasein desselben ausschließen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Mensch nur in sofern Lust, wiefern diese Bestimmung gehemmt wird; und daher

kömmt es, daß diese Lust, welche aus dem Uebel des verhaßten Dinges entsteht, so oft sich wiederholt, so oft wir uns des Dinges erinnern. Denn, wie wir gesagt haben, wenn die Vorstellung dieses Dinges erregt wird, bestimmt sie, weil sie das Daseyn des Dinges selbst in sich schließt, den Menschen das Ding mit derselben Unlust zu betrachten, mit der er es zu betrachten pflegte, als es da war. Aber weil er mit der Vorstellung dieses Dinges andre Vorstellungen verknüpft, welche das Daseyn desselben ausschließen, so wird diese Bestimmung zur Unlust sogleich gehemmt, und der Mensch hat von neuem Lust, und das so oft als diese Wiederholung geschieht. Und dies ist die Ursach, daß die Menschen Lust haben, so oft sie eines jetzt vergangenen Uebels sich erinnern, und daß sie die Gefahren gern erzählen, von denen sie befreit sind. Denn wenn sie eine Gefahr sich vorstellen, betrachten sie sie als noch zukünftig, und werden bestimmt sie zu fürchten. Diese Bestimmung wird von neuem gehemmt durch die Idee der Befreiung, welche sie mit der Idee dieser Gefahr verbunden haben, als sie von ihr befreit wurden, und diese macht sie von neuem sicher, und also haben sie von neuem Lust.

Satz 48.

Liebe und Haß z. B. gegen Petrus wird zerstört, wenn die Unlust, welche dieser, und die Lust, welche jene enthält mit der Idee einer andern Ursach verknüpft wird, und sofern wird Liebe und Haß vermindert, wiefern wir uns vorstellen, daß Petrus nicht allein die Ur-

ſach der Liebe oder des Haſſes geweſen ſei.

Beweis

erhellt aus der bloßen Erklärung der Liebe und des Haſſes. Dieſe ſiehe in der Anmerk. Satz 13. Th. 3., denn nur deshalb heißt die Luſt Liebe und die Unluſt Haß gegen Petrus, weil Petrus betrachtet wird als die Urſach dieſer oder jener Wirkung. Wenn alſo dies ganz oder zum Theil aufgehoben iſt, wird auch die Gemüthsbewegung gegen Petrus ganz oder zum Theil vermindert. W. z. b. w.

Satz 49.

Liebe und Haß gegen ein Ding, das wir uns als frei vorſtellen, muß bei gleicher Urſach größer ſein, als gegen ein nothwendiges Ding.

Beweis.

Das Ding, das wir uns als frei vorſtellen muß durch ſich (nach Erkl. 7. Th. 1.) ohne andre aufgefaßt werden. Wenn wir es uns alſo als Urſach der Luſt oder Unluſt vorſtellen, ſo werden wir es eben deshalb (nach Anm. S. 13. Th. 3.) lieben oder haſſen, und zwar (nach vor. S.) mit der größten Liebe oder dem größten Haß, der aus einer gegebenen Gemüthsbewegung entſtehn kann. Aber wenn wir uns das Ding das die Urſach dieſer Gemüthsbewegung iſt als nothwendig vorſtellen, dann (nach derſ. Erkl. 7. Th. 1.) werden wir es nicht allein ſondern noch

andre als die Ursach dieser Gemüthsbewegung uns vorstellen, und also (nach vor. S.) wird Liebe und Haß gegen dasselbe kleiner sein. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, größere Liebe oder größeren Haß gegen einander hegen, als gegen andre Dinge. Hiezu kömmt die Nachahmung der Gemüthsbewegungen, worüber man sehe Satz 27. 34. 40. und 43. Th. 3.

Satz 50.

Jegliches Ding kann zufällig Ursach der Hoffnung oder Furcht sein.

Beweis.

Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie Satz 15. Theil 3. Diesen vergleiche zugleich mit Anmerk. Satz 18. Theil 3.

Anmerkung.

Die Dinge, welche zufällig Ursachen der Hoffnung oder Furcht sind, werden gute oder üble Vorbedeutungen genannt. Ferner wiefern eben diese Vorbedeutungen Ursach der Hoffnung oder Furcht sind, sofern (nach Erkl. der Hoffnung und Furcht. Diese siehe in der Anm. 2. S. 18. Th. 3.) sind sie Ursach der Lust oder Unlust, und folglich (nach Zus. S. 15. Th. 3.) sofern lieben wir sie oder hassen sie; und streben sie (nach S. 28. Th. 3.) als Mittel zu dem was wir hoffen zu erhalten, oder als Hindernisse, oder Ursachen der Furcht zu entfernen. Außerdem folgt aus Satz 25. Theil 3. daß wir von Natur so beschaffen sind, daß wir das was wir hoffen leicht, was wir aber fürchten schwer

glauben, und davon mehr oder weniger als sich gebührt halten. Daraus ist der Aberglaube entstanden, von welchem die Menschen überall gedrückt werden. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig das Schwanken des Gemüths zu zeigen, das aus der Furcht und Hoffnung entsteht. Denn es folgt ja aus der bloßen Erklärung dieser Gemüthsbewegungen, daß es keine Hoffnung ohne Furcht gebe, noch Furcht ohne Hoffnung; (wie wir ausführlicher an seinem Ort erläutern werden) und außerdem lieben wir ja oder hassen etwas, wiefern wir es hoffen oder fürchten. Und folglich wird jeder was wir über die Liebe und den Haß gesagt haben leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

Satz 51.

Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstand verschiedenartig erregt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig erregt werden.

Beweis.

Der menschliche Körper (nach Foder. 3. Th. 2.) wird von den äußern Körpern auf vielfache Arten erregt. Es können daher zu derselben Zeit zwei Menschen verschiedenartig erregt sein. Und folglich (nach Grundf. 1. der hinter Lehnsatz 3. folgt hinter S. 13. Th. 2.) können sie von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden. Ferner (nach demf. Foder.) kann der

menschliche Körper bald auf diese bald auf jene Art erregt sein; und folglich (nach dems. Grundsz.) von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig erregt werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir sehen daher wie es möglich sei, daß der eine hasse was der andre liebt, und daß der eine nicht fürchte was der andre fürchtet; und daß ein und derselbe Mensch bald liebe was er vorher gehaßt, und bald unternehme wovor er vorher sich gescheut u. d. m. Ferner weil jeglicher nach seiner Gemüthsbewegung beurtheilt was gut, was übel, was besser und was schlimmer sei, (siehe Anm. S. 39. Th. 3.) so folgt, daß die Menschen eben so sehr in ihrem Urtheil als in ihrer Gemüthsbewegung verschieden sein können. (Daß dies möglich sei, obgleich der menschliche Geist ein Theil des göttlichen Verstandes ist, haben wir in der Anm. S. 17. Th. 2. gezeigt.) Und daher kömmt es, daß wenn wir sie mit einander vergleichen, sie nur nach der Verschiedenheit der Gemüthsbewegungen von uns unterschieden werden, und daß wir einige unerschrocken, andre furchtsam, endlich andre noch anders nennen. Ich z. B. werde einen unerschrocken nennen, der ein Uebel nicht achtet, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich außerdem darauf achte, daß seine Neigung dem übles zuzufügen den er haßt und dem wohlzuthun den er liebt nicht gehemmt wird durch die Besorgniß des Uebels, von welchem ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn heißen. Ferner wird mir derjenige furchtsamer scheinen, der ein Uebel fürchtet,

das ich nicht zu achten pflege; und wenn ich noch darauf achte, daß seine Neigung durch die Besorgniß vor einem Uebel gehemmt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und so wird jeglicher urtheilen. Aus dieser Natur des Menschen endlich und dieser Unbeständigkeit des Urtheils, sowohl daß der Mensch häufig nur nach seiner Gemüthsbewegung über die Dinge urtheilt, als auch daß die Dinge häufig nur in seiner Vorstellung sind, von denen er glaubt, daß sie zur Lust oder Unlust führen, und die er daher (nach S. 28. Th. 3.) zum werden zu bringen oder zu entfernen sucht, um jetzt noch anderes zu übergehn, was Theil 2. über die Ungewißheit der Dinge erwiesen ist, begreifen wir leicht, daß der Mensch oft die Ursach seiner Unlust sowohl als Lust sein kann, oder daß er sowohl mit Unlust als mit Lust erfüllt werde, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursach. Und so sehn wir leicht ein, was Reue und was Selbstzufriedenheit sei. Nämlich Reue ist Unlust, verbunden mit der Idee seiner selbst, und Selbstzufriedenheit ist Lust verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursach, und diese Gemüthsbewegungen sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten. (siehe S. 49. Th. 3.)

Satz 52.

Den Gegenstand, welchen wir mit andern zugleich früher gesehn haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß er nichts hat, als was mehreren gemein ist, werden wir nicht so lange betrachten,

als einen, von dem wir uns vorstellen, daß er etwas besondres hat.

Beweis.

Sobald wir einen Gegenstand, den wir mit andern Gegenständen gesehn haben, uns vorstellen, gedenken wir auch sogleich der andern, (nach S. 18. Th. 2.; siehe auch die Anm. dazu) und so gerathen wir sogleich aus der Betrachtung des einen in die Betrachtung des andern. Dieselbe Bewandniß hat es mit einem Gegenstand, von dem wir uns vorstellen, daß er nichts hat, als was mehreren gemein ist. Denn dadurch setzen wir voraus, daß wir an ihm nur etwas betrachten, was wir vorher bei andern Gegenständen gesehn haben. Aber wenn wir voraussetzen, daß wir an einem Gegenstande etwas besonderes, was wir vorher nie gesehn haben, uns vorstellen, sagen wir nichts andres als daß der Geist, während er jenen Gegenstand betrachtet, nichts andres in sich habe, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung desselben verfallen kann. Und folglich wird er bestimmt nur ihn allein zu betrachten. Den Gegenstand also, u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Diese Erregung des Geistes oder Vorstellung eines einzelnen Dinges heißt, wenn sie allein den Geist einnimmt, Bewunderung. Wird sie von einem Gegenstande den wir fürchten erregt, nennt man sie Bestürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den

Menſchen ſo zweifelhaft in der bloßen Betrachtung ſeiner ſelbſt gefangen hält, daß er an etwas andres nicht zu denken vermag, wodurch er dies Uebel vermeiden könnte. Aber wenn das was wir bewundern eines Menſchen Klugheit, Betriebſamkeit oder ſo etwas iſt, weil wir den Menſchen dadurch weit über uns hervorragen ſehn, dann heißt die Bewunderung Verehrung, ſonſt Abſcheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid u. ſ. w. wundern. Ferner, wenn wir eines geliebten Menſchen Klugheit, Betriebſamkeit u. ſ. w. bewundern, ſo wird die Liebe dadurch (nach S. 12. Th. 3.) größer ſein, und dieſe mit der Bewunderung oder Verehrung verbundene Liebe nennen wir Huldigung. Und auf dieſe Art können wir auch Haß, Hoffnung, Zuverſicht und andre Gemüthsbewegungen mit der Bewunderung uns verbunden denken, und folglich mehrere Gemüthsbewegungen ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, daß die Namen der Gemüthsbewegungen mehr nach ihrem gewöhnlichen Erſcheinen erfunden ſind, als nach der genauen Erkenntniß derſelben.

Der Bewunderung ſteht entgegen die Verachtung. Die Urſach derſelben liegt jedoch meiſt darin, daß, wenn wir jemand ein Ding bewundern, lieben, fürchten u. dgl. m. ſehn, oder wenn ein Ding auf den erſten Anblick Dingen ähnlich ſcheint, die wir bewundern, lieben, fürchten u. dgl. m. (nach S. 15. nebſt Zuſ. und S. 27. Th. 3.) wir beſtimmt werden dies Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten u. ſ. w. Aber wenn wir durch die Gegenwart des Dinges ſelbſt oder durch eine genauere Betrachtung ihm alles abſprechen müſſen, was Urſach der Bewunderung, der Liebe, der Furcht

u. ſ. w. ſein kann, dann bleibt der Geiſt durch die Gegenwart ſelbſt des Dinges mehr beſtimmt das zu denken, was in dem Gegenſtande nicht iſt als was in ihm iſt, da er doch vielmehr durch die Gegenwart des Dinges das vorzüglich zu denken pflegt, was in dem Gegenſtande iſt. Uebrigens, wie Huldigung aus der Bewunderung des geliebten Dinges, ſo entſteht Verhöhnung aus der Verachtung des gehaßten oder gefürchteten Dinges, und Unwille aus der Verachtung der Dummheit, wie Verehrung aus der Bewunderung der Klugheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Gemüthsbewegungen begreifen als verbunden mit der Verachtung, und daraus außerdem andere Gemüthsbewegungen ableiten, die wir auch durch kein einzelnes Wort von den übrigen zu unterſcheiden pflegen.

Satz 53.

Wenn der Geiſt ſich ſelbſt und ſein Vermögen der Thätigkeit betrachtet, hat er Luſt, und um ſo mehr, je beſtimmter er ſich und ſein Vermögen der Thätigkeit ſich vorſtellt.

Beweis.

Der Menſch kennt ſich ſelbſt nur durch die Erregungen ſeines Körpers und deren Ideen. (nach S. 19. und 23. Th. 2.) Wenn alſo der Geiſt ſich ſelbſt betrachten kann, wird vorausgeſetzt, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, das iſt, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) mit Luſt erfüllt wird, und mit je größerer, je beſtimmter er ſich und ſein Vermögen der Thätigkeit ſich vorſtellen kann. W. z. b. w.

Zusatz.

Diese Lust wird mehr und mehr genährt, je mehr der Mensch von andern sich gelobt sich vorstellt. Denn je mehr er von andern sich gelobt sich vorstellt, desto größer stellt er sich die Lust vor, mit der er andre erfüllt, und zwar verbunden mit der Idee von sich selbst; (nach Anm. S. 29. Th. 3.) und also (nach S. 27. Th. 3.) wird er selbst mit größerer Lust erfüllt, verbunden mit der Idee seiner selbst. W. z. b. w.

Satz 54.

Der Geist bestrebt sich nur das sich vorzustellen was sein Vermögen der Thätigkeit setzt.

Beweis.

Des Geistes Bestreben oder Vermögen ist das Wesen des Geistes selbst. (nach S. 7. Th. 3.) Aber das Wesen des Geistes (wie für sich klar ist) bejaht nur das was der Geist ist und vermag, aber nicht das, was er nicht ist und nicht vermag. Folglich bestrebt er sich nur das sich vorzustellen, was sein Vermögen der Thätigkeit bejaht oder setzt. W. z. b. w.

Satz 55.

Wenn der Geist sein Unvermögen sich vorstellt, hat er eben dadurch Unlust.

Beweis.

Das Wesen des Geistes bejaht nur das, was der Geist ist und vermag, oder es ist des

Geistes Natur gemäß nur das sich vorzustellen was sein Vermögen der Thätigkeit setzt. (nach vor. S.) Wenn wir also sagen, daß der Geist während er sich selbst betrachtet sein Unvermögen sich vorstellt, so sagen wir nur, daß, während der Geist etwas sich vorzustellen sich bestrebt was sein Vermögen der Thätigkeit setzt, dieses sein Bestreben gehemmt wird, oder (nach Anm. S. 11. Th. 3.) daß er Unlust hat. W. z. b. w.

Zusatz.

Diese Unlust wird mehr und mehr genährt, wenn er von andern sich getadelt sich vorstellt. Dies wird auf dieselbe Art bewiesen, wie Zusatz Satz 53. Th. 3.

Anmerkung.

Diese Unlust verbunden mit der Idee unsrer Schwäche heißt Niedergeschlagenheit. Lust aber entstehend aus der Betrachtung unsrer selbst nennen wir Eigenliebe oder Selbstzufriedenheit. Und da dies so oft wiederholt wird, als der Mensch seine Tugenden oder sein Vermögen der Thätigkeit betrachtet, so bemüht sich daher also auch jeder eifrig seine Handlungen zu erzählen, und seine Geistes und Leibeskräfte zur Schau zu tragen, und aus diesem Grunde sind die Menschen einander lästig. Hieraus folgt wiederum, daß die Menschen von Natur neidisch sind, (siehe Anm. S. 24. und Anm. S. 32. Th. 3.) oder sich über die Schwäche bei ihres Gleichen freuen und dagegen über ihre Tugend Unlust haben. Denn so oft jeder seine Thaten sich vorstellt, so oft wird er (nach S. 53. Th. 3.) mit Lust erfüllt, die um so größer ist, je mehr er sich

vorstellt, daß seine Thaten Vollkommenheit ausdrücken, und je bestimmter er sie sich vorstellt, das ist, (nachdem was in der Anm. 1. S. 40. Th. 2. gesagt ist) je mehr er sie von andern unterscheiden und als einzelne Dinge betrachten kann. Deshalb wird jeglicher bei der Betrachtung seiner selbst dann am meisten sich freuen, wenn er etwas in sich betrachtet, was er den übrigen abspricht. Aber wenn er das was er von sich bejaht auf die allgemeine Idee des Menschen oder des Beseelten bezieht, wird er nicht große Freude haben, und dagegen Unlust, wenn er seine Thaten mit denen der andern verglichen als schwächer sich vorstellt. Diese Unlust (nach S. 28. Th. 3.) wird er zu entfernen suchen, und zwar dadurch daß er die Thaten seiner Nebenmenschen falsch auslegt, oder die seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es erhellt daher, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt die Erziehung selbst. Denn nur durch den Stachel der Ehre und des Neides pflegen die Eltern die Kinder zur Tugend zu reizen. Aber vielleicht bleibt noch der Zweifel übrig, daß wir nicht selten die Tugenden der Menschen bewundern und sie verehren. Um diesen wegzuräumen will ich noch folgendes hinzusetzen.

Zusatz.

Jeder beneidet nur seines Gleichen um seine Tugend.

Beweis.

Der Neid ist der Haß selbst, (siehe Anm. S. 24. Th. 3.) oder (nach Anm. S. 13. Th. 3.) Unlust, das ist, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) Er-

regung, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen gehemmt wird. Aber der Mensch (nach Anm. S. 9. Th. 3.) wünscht und bestrebt sich nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann. Also wünscht der Mensch kein Vermögen der Thätigkeit oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehn, die der Natur eines andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist. Und also kann seine Neigung nicht gehemmt werden, das ist, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) er selber nicht Unlust dadurch haben, daß er eine Tugend bei einem ihm ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können. Aber wohl seines Gleichen, bei dem wir eine der seinigen gleiche Natur annehmen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn wir daher oben in der Anmerkung Satz 52. dieses Theils sagten, daß wir einen Menschen deshalb verehren, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kömmt dies daher (wie aus dem Satz selbst erhellt) weil wir uns vorstellen, daß diese Tugenden ihm besonders inwohnen, und nicht als auch unsrer Natur gemein, und folglich werden wir sie ihm eben so wenig beneiden, als den Bäumen die Höhe und den Löwen die Stärke u. s. w.

Satz 56.

Es giebt so viele Formen der Lust, der Unlust und Neigung und folglich jeglicher Gemüthsbewegung, die aus

dieſen zuſammengeſetzt iſt, wie auch des Schwankens der Seele, oder was daraus abzuleiten iſt, nämlich der Liebe, des Haſſes, der Hoffnung, der Furcht u. ſ. w., als es Formen der Gegenſtände giebt, von welchen wir erregt werden.

Beweis.

Luſt und Unluſt und folglich die Gemüthsbewegungen, die hieraus zuſammengeſetzt oder abgeleitet werden, ſind Leidenſchaften. (nach Anm. S. 11. Th. 3.) Wir aber (nach S. 1. Th. 3.) leiden nothwendig, ſofern wir unvollſtändige Ideen haben, und nur in ſofern leiden wir, (nach S. 3. Th. 3.) wiefern wir dieſe haben, das iſt, (ſ. Anm. S. 40. Th. 2.) wir leiden nur inſofern nothwendig, wiefern wir Vorſtellungen haben, oder (ſiehe S. 17. Th. 2. mit der Anm. dazu) wiefern wir von einer Gemüthsbewegung erregt werden, welche die Natur unſers Körpers und die Natur eines äußern Körpers in ſich ſchließt. Die Natur jeglicher Leidenſchaft muß daher nothwendig ſo erklärt werden, daß die Natur des Gegenſtandes, von dem wir erregt werden, darin ausgedrückt iſt. Nämlich die Luſt, welche aus einem Gegenſtande z. B. A entſteht, ſchließt in ſich die Natur des Gegenſtandes A ſelbſt, und die Luſt, welche aus dem Gegenſtande B entſteht, ſchließt in ſich die Natur des Gegenſtandes B ſelbſt. Und folglich ſind dieſe beiden Gemüthsbewegungen der Luſt von Natur verſchieden, weil

sie aus Ursachen verschiedener Natur entstehn. So ist auch die Gemüthsbewegung der Unlust, die aus einem Gegenstande entsteht, von Natur verschieden von der Unlust, die aus einer andern Ursach entsteht. Dies ist auch von der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele u. a. m. zu verstehn. Also giebt es nothwendig so viele Formen der Lust, Unlust, der Liebe, des Hasses u. s. w. als Formen der Gegenstände, von denen wir erregt werden, da sind. Aber die Neigung ist eines jeglichen Wesen oder Natur selbst, wiefern diese Natur begriffen wird als durch irgend einen gegebenen Zustand derselben bestimmt etwas zu thun. (siehe Anm. S. 9. Th. 3.) Also je nachdem ein jeder durch äußere Ursachen von dieser oder jener Form der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses u. s. w. erregt wird, das ist, je nachdem seine Natur auf diese oder jene Weise gestimmt wird, so muß seine Neigung nothwendig eine andre und wieder eine andre sein, und die Natur einer von der Natur einer andern Neigung nur in sofern verschieden, wiefern die Gemüthsbewegungen aus denen jegliche entsteht sich von einander unterscheiden. Es giebt daher so viele Formen der Neigung als Formen da sind der Lust, der Unlust, der Liebe u. s. w. und folglich (nach dem eben bewiesenen) als Formen der Gegenstände da sind, von denen wir erregt werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Unter den Formen der Gemüthsbewegungen, deren (nach unserm S.) sehr viele sein müssen, zeichnen sich aus die Schwelgerei, Trunkenheit, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Neigung sind, welche die Natur dieser beiden Gemüthsbewegungen durch die Gegenstände erklären, auf die sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunkenheit, Wollust, Geiz und Ehrsucht verstehn wir nichts anderes als die unmäßige Liebe oder Neigung zum schmausen, zechen, begatten, Reichthum und Ruhm. Außerdem haben diese Gemüthsbewegungen, wiefern wir sie nur durch den Gegenstand worauf sie sich beziehen von andern unterscheiden, keine ihnen entgegengesetzte. Denn die Mäßigkeit welche man der Schwelgerei, und die Nüchternheit welche man der Trunkenheit, und endlich die Keuschheit welche man der Wollust entgegen zu setzen pflegt sind nicht Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften, sondern zeigen das Vermögen der Seele an, das diese Gemüthsbewegungen zügelt. Aber ich kann hier weder die übrigen Formen der Gemüthsbewegungen durchgehn, (weil deren so viel sind, als Formen der Gegenstände) noch würde es nothwendig sein, wenn ich es könnte. Denn in Beziehung auf das was wir bezwecken, nämlich auf die Bestimmung der Gewalt der Gemüthsbewegungen, und des Vermögens des Geistes über dieselben, genügt es uns die allgemeine Erklärung jeglicher Gemüthsbewegung zu haben. Ich sage, es genügt uns die gemeinschaftlichen Eigenheiten der Gemüthsbewegungen und des Geistes zu verstehn, um bestimmen zu können, welches und wie groß das Vermögen des Geistes sei in Beziehung auf die Mäßigung und Hemmung der

Gemüthsbewegungen. Obgleich daher eine große Verschiedenheit zwischen dieser und jener Gemüthsbewegung der Liebe, des Hasses oder der Neigung ist, z. B. zwischen der Liebe gegen Kinder und zwischen der Liebe gegen die Gattin, so haben wir doch nicht nöthig diese Verschiedenheiten kennen zu lernen, und die Natur und den Ursprung der Gemüthsbewegungen weiter zu untersuchen.

Satz 57.

Jegliche Gemüthsbewegung eines jeden Individuum weicht nur um so viel ab von der Gemüthsbewegung eines andern, als das Wesen des einen von dem Wesen des andern sich unterscheidet.

Beweis.

Dieser Satz erhellt aus Grundsatz 1. hinter Lehnsatz 3. Anm. S. 13 Th. 2. Aber dennoch wollen wir ihn aus den Erklärungen der drei ursprünglichen Gemüthsbewegungen beweisen.

Alle Gemüthsbewegungen beziehen sich auf Neigung, Lust oder Unlust, wie die gegebnen Erklärungen derselben beweisen. Aber die Neigung ist die Natur oder das Wesen selbst eines jeden. (siehe die Erkl. derselb. in der Anm. S. 9. Th. 3.) Also weicht die Neigung eines jeden Individuum nur um so viel ab von der Neigung eines andern, als die Natur oder das Wesen des einen von dem Wesen des andern sich unterscheidet. Lust ferner und Unlust sind Leidenschaften, wodurch eines jeden Vermögen oder Bestreben in seinem Sein zu beharren vermehrt

oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird. (nach S. 11. Th. 3. und Anm. dazu) Aber unter Bestreben in seinem Sein zu beharren, wiefern es sich auf Geist und Körper zugleich bezieht, verstehn wir Begierde und Neigung. (siehe Anm. S. 9. Th. 3.) Lust und Unlust also ist Neigung selbst oder Begierde, wiefern sie von äußern Ursachen vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird, das ist, (nach vers. Anm.) ist die Natur selbst eines jeden. Und folglich weicht eines jeden Lust oder Unlust auch nur so viel ab von der Lust oder Unlust eines andern, als die Natur oder das Wesen des einen sich unterscheidet von dem Wesen des andern, und also weicht jegliche Gemüthsbewegung eines jeden Individuum nur um so viel ab von der Gemüthsbewegung eines andern, u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hieraus folgt, daß die Leidenschaften der unvernünftigen Thiere (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, daß das Thier Gefühl hat, nachdem wir den Ursprung des Geistes erkannt haben) von den Leidenschaften der Menschen nur insofern sich unterscheiden, als ihre Natur sich unterscheidet von der menschlichen Natur. Das Pferd und der Mensch wird von der Lust zu erzeugen getrieben, aber jenes von einer dem Pferd eignen, dieser von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Begierden der Insekten, der Fische und der Vögel von einander unterschieden sein. Obgleich daher jegliches Individuum mit seiner Natur, in der es besteht, zu-

frieden lebt und derselben sich erfreut: so ist doch jenes Leben, mit dem jegliches zufrieden ist, und seine Freude nichts andres, als die Idee oder die Seele dieses Individuum, und folglich weicht von Natur die Freude des einen nur insofern ab von der Freude des andern, als das Wesen des einen sich unterscheidet von dem Wesen des andern. Endlich folgt aus obigem Satz, daß auch kein kleiner Unterschied sei zwischen der Freude, von welcher z. B. der trunkne hingerissen wird, und zwischen der Freude, welche der Philosoph in Besitz hat. Dies wollte ich hier im Vorbeigehn bemerken. Bis dahin von den Gemüthsbewegungen, die sich auf den Menschen beziehn, wiefern er leidet. Es ist übrig von denen einiges hinzuzufügen, die sich auf ihn beziehn, wiefern er thätig ist.

Satz 58.

Außer derjenigen Lust und derjenigen Neigung, die Leidenschaften sind, giebt es andre Gemüthsbewegungen der Lust und Neigung, die sich auf uns beziehen, wiefern wir thätig sind.

Beweis.

Wenn der Geist sich selber und sein Vermögen der Thätigkeit begreift, hat er Lust. (nach S. 53. Th. 3.) Der Geist aber betrachtet nothwendig sich selbst, wenn er eine richtige oder vollständige Idee begreift. (nach S. 43. Th. 2.) Aber der Geist begreift einige vollständige Ideen. (nach Anm. 2. S. 40. Th. 2.) Also sofern hat er auch Lust, wiefern er vollständige Ideen begreift, das ist, (nach S. 1. Th. 3.) wiefern er

thätig ist. Ferner bestrebt sich der Geist, sowohl wiefern er helle und bestimmte als wiefern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein zu beharren. (nach S. 9. Th. 3.) Aber unter Bestreben verstehn wir Neigung; (nach Anm. dazu) also Neigung bezieht sich auch auf uns, wiefern wir einsehn, oder (nach S. 1. Th. 3.) wiefern wir thätig sind. W. z. b. w.

Satz 59.

Unter allen Gemüthsbewegungen, die auf den Geist, wiefern er thätig ist, sich beziehn, giebt es nur solche, die auf Lust oder Neigung sich beziehn.

Beweis.

Alle Gemüthsbewegungen beziehn sich auf Neigung, Lust oder Unlust, wie die gegebnen Erklärungen derselben beweisen. Unter Unlust aber verstehn wir, daß das Denkvermögen des Geistes vermindert oder gehemmt wird. (nach S. 11. Th. 3. und Anm. dazu) Und folglich wird, wiefern der Geist Unlust hat, sein Vermögen der Einsicht, das ist sein Vermögen der Thätigkeit (nach S. 1. Th. 3.) vermindert oder gehemmt, und folglich können keine Gemüthsbewegungen der Unlust auf den Geist sich beziehn, wiefern er thätig ist, sondern nur die Gemüthsbewegungen der Lust und Neigung, welche (nach vor. S.) auch in dieser Hinsicht auf den Geist sich beziehn. W. z. b. w.

Anmerkung.

Alle Thaten, die aus Gemüthsbewegungen erfolgen, welche sich auf den Geist beziehen wiefern er einsieht, rechne ich zur Tapferkeit, die ich in Beherztheit und Edelsinn theile. Denn unter Beherztheit verstehe ich die Neigung, womit jeder sich bestrebt sein Sein nach dem bloßen Gebot der Vernunft zu erhalten. Unter Edelsinn aber verstehe ich die Neigung, womit jeder sich bestrebt nach dem bloßen Gebot der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und durch Freundschaft sich zu verbinden. Die Thaten also die nur das dem handelnden nützliche bezwecken, rechne ich zur Beherztheit, und die welche auch das einem andern nützliche bezwecken, zum Edelsinn. Mäßigkeit also, Nüchternheit und Gegenwart des Geistes in Gefahren u. d. m. sind Formen der Beherztheit; Bescheidenheit aber, Milde u. d. m. sind Formen des Edelsinns. Und hiemit glaube ich die vorzüglichsten Gemüthsbewegungen, und das Schwanken der Seele, welches aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Gemüthsbewegungen, nämlich der Neigung, Lust und Unlust entsteht, entwickelt und in ihren ersten Gründen aufgezeigt zu haben. Wir werden also, wie hieraus erhellt, von äußern Ursachen auf vielfache Arten getrieben, und schwanken wie die von entgegengesetzten Winden getriebenen Wellen des Meeres, unkundig des Ausgangs und unsres Schicksals. Aber ich sage, daß ich nur die vornehmsten nicht alle Triebe des Gemüths, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf dieselbe Weise wie oben fortschreitend können wir leicht aufzeigen, daß die Liebe mit der Reue, dem Unwillen, der Beschämung u. a. sich verbinde. Ja es wird wohl

einem jeden aus dem schon gesagten vollkommen einleuchten, daß die Gemüthsbewegungen auf so viele Arten mit einander verknüpft werden können, und daraus so viele Verschiedenheiten entstehn, daß sie mit keiner Zahl auszudrücken sind. Aber für meinen Zweck reicht hin nur die vornehmsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen ausgelassenen würden mehr zur Befriedigung der Neugierde als zum Nutzen dienen. Doch ist von der Liebe noch zu bemerken, daß es sich häufig zuträgt, wenn wir das Ding, das wir begehrten, genießen, daß der Körper durch diesen Genuß in einen neuen Zustand geräth, von welchem er anders bestimmt wird, und andre Vorstellungen der Dinge in ihm erregt werden, und der Geist zugleich anfängt etwas anderes sich vorzustellen und etwas anderes zu wünschen. Z. B. Wenn wir uns etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu genießen nämlich zu essen. Aber während wir es so genießen, wird der Magen angefüllt und der Körper anders gestimmt. Wenn also bei schon anders gestimmtem Körper die Vorstellung dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Neigung sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Neigung oder diesem Bestreben entgegen sein, und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm, und das ist das, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äußern Erregungen des Körpers, die bei den Gemüthsbewegungen bemerkt werden, übergangen, als da sind das Beben, Erbleichen, Schluchzen, Lachen u. s. w. weil sie nur auf den Körper ohne irgend eine Beziehung auf den Geist sich beziehen. Endlich ist etwas

über die Erklärungen der Gemüthsbewegungen zu bemerken, welche ich deshalb hier nach der Reihe wiederholen will, und hinzufügen, was bei jeder zu bemerken ist.

Erklärungen der Gemüthsbewegungen.

1. Neigung ist das Wesen des Menschen selbst, wiefern es begriffen wird als aus irgend einer gegebnen Erregung desselben bestimmt etwas zu thun.

Erläuterung.

Wir haben oben in der Anmerkung Satz 9. dieses Theils gesagt, Neigung sei Begierde mit dem Bewußtsein derselben; Begierde aber sei das Wesen des Menschen selbst, wiefern es bestimmt ist das zu thun, was zu seiner Erhaltung dient. Aber in derselben Anmerkung habe ich auch erinnert, daß ich in der That zwischen menschlicher Begierde und Neigung keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch seiner Begierde sich bewußt sein oder nicht, bleibt doch die Begierde eine und dieselbe. Um also keine Tautologie vorzubringen, habe ich Neigung nicht durch Begierde erklären wollen, sondern gesucht sie so zu erklären, daß ich alle Bestrebungen der menschlichen Natur, die wir mit dem Namen Begierde, Wille, Neigung oder heftiges Verlangen bezeichnen, in eins zusammenfaßte. Denn ich hätte sagen können, Neigung sei das Wesen des Menschen selbst, wiefern es begriffen wird als bestimmt etwas zu thun; aber aus dieser Erklärung (nach S. 23. Th. 2.) würde nicht folgen, daß der

Mensch seiner Neigung oder Begierde sich bewußt sein könnte. Daher war es nöthig, um die Ursach dieses Bewußtseins mit einzuschließen, (nach dems. S.) hinzuzufügen: wiefern es begriffen wird als aus irgend einer gegebnen Erregung desselben bestimmt etwas zu thun. Denn unter Erregung des menschlichen Wesens verstehn wir jeglichen Zustand dieses Wesens, mag er angeboren sein, oder mag er begriffen werden durch die bloße Eigenschaft des Denkens oder durch die bloße Eigenschaft der Ausdehnung, oder mag er endlich auf beide zugleich sich beziehn. Hier also verstehe ich unter dem Namen Neigung jegliches heftige Verlangen, Wollen, jegliche Bestrebungen und Begierden, die nach dem verschiedenen Zustand desselben Menschen verschieden, und nicht selten einander so entgegengesetzt sind, daß der Mensch hin und her gerissen wird, und nicht weiß, wohin er sich wenden soll.

2. Lust ist Uebergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. Unlust ist Uebergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung.

Ich nenne sie Uebergang. Denn Lust ist nicht Vollkommenheit selbst. Denn wenn der Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, würde er ohne die Gemüthsbewegung der Lust in Besitz derselben sein. Dies erhellt deutlicher aus der Gemüthsbewegung der Unlust, welche dieser entgegengesetzt ist. Denn daß die Unlust in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringern

Voll-

Vollkommenheit selbst, kann niemand läugnen, da ja der Mensch sofern nicht kann Unlust haben, als er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Unlust in der Abwesenheit größerer Vollkommenheit bestehe, denn Abwesenheit ist nichts; die Gemüthsbewegung der Unlust aber ist ein Akt, der darum kein andrer sein kann, als der Akt des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, das ist, ein Akt, wodurch das Vermögen der Thätigkeit des Menschen vermindert oder gehemmt wird. (siehe Anm. S. 11. Th. 3.) Uebrigens übergehe ich die Erklärungen von Wohlbehagen, Wollust, Mißmuth und Schmerz, weil sie vorzüglich auf den Körper sich beziehen und nur Formen der Lust oder Unlust sind.

4. Bewunderung ist die Vorstellung eines Dinges, woran der Geist deshalb gefesselt bleibt, weil diese einzelne Vorstellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung.

In der Anmerkung Satz 18. Theil 2. haben wir gezeigt, warum der Geist aus der Betrachtung Eines Dinges sogleich in das Denken eines andern Dinges übergehe, nämlich, weil die Vorstellungen dieser Dinge in einander gekettet und so geordnet sind, daß eine der andern folgt. Dies läßt sich aber nicht denken, wenn die Vorstellung des Dinges neu ist; sondern der Geist wird in der Betrachtung dieses Dinges gehalten, bis er von andern Ursachen bestimmt wird etwas anderes zu denken. Daher ist die Vorstellung eines neuen Dinges in sich betrachtet ganz derselben

Natur, als die übrigen Vorſtellungen, und ich rechne deshalb die Bewunderung nicht zu den Gemüthsbewegungen, ſehe auch keinen Grund dies zu thun, da ja dieſes auf ſich Ziehen des Geiſtes nicht aus irgend einer poſitiven Urſach entſpringt, die den Geiſt von den andern Dingen ab auf ſich zöge, ſondern nur daraus, weil die Urſach, wodurch der Geiſt bei der Betrachtung eines Dinges beſtimmt wird andere zu denken nicht vorhanden iſt. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anm. S. 11. Th. 3. erinnert habe) urſprüngliche oder Haupt-Gemüthsbewegungen an, und zwar die der Luſt, der Unluſt und der Neigung; und habe nur deshalb über die Bewunderung geſprochen, weil es gewöhnlich iſt, einige Gemüthsbewegungen, die aus den drei urſprünglichen abgeleitet werden, mit andern Namen zu bezeichnen, ſobald ſie ſich auf Gegenſtände, die wir bewundern, beziehn. Dieſer Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Erklärung der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung iſt die Vorſtellung irgend eines Dinges, welches den Geiſt ſo wenig feſſelt, daß der Geiſt ſelbſt durch die Gegenwart des Dinges mehr gereizt wird das ſich vorzuſtellen, was in dem Dinge ſelbſt nicht iſt, als was in ihm iſt. (ſiehe Anm. S. 52. Th. 3.)

Die Erklärungen von Verehrung und Unwille übergehe ich hier, da von ihnen keine Gemüthsbewegungen, ſo viel ich weiß, den Namen erhalten.

6. Liebe ist Lust verbunden mit der Idee einer äußern Ursach.

Erläuterung.

Diese Erklärung drückt ganz deutlich das Wesen der Liebe aus; dagegen die andre der Schriftsteller, welche so erklären: Liebe sei der Wille des liebenden mit dem geliebten Gegenstande sich zu vereinigen, nicht das Wesen der Liebe, sondern eine Eigenthümlichkeit derselben ausspricht. Weil nun das Wesen der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftstellern durchschaut ist, konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen hellen Begriff haben, und daher kam es, daß ihre Erklärung von allen für höchst dunkel gehalten ist. Man merke aber, daß, wenn ich sage, es sei eine Eigenthümlichkeit in dem liebenden seinem Willen gemäß sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, ich nicht unter Willen einen Plan oder eine Berathschlagung der Seele verstehe, oder einen freien Entschluß, (denn das dieser etwas erdichtetes ist haben wir S. 48. Th. 2. bewiesen) noch auch die Neigung mit dem geliebten Gegenstande sich zu vereinigen wenn er nicht da ist, noch auch in seiner Gegenwart zu verharren, wenn er da ist, denn es kann Liebe ohne diese und jene Neigung gedacht werden; sondern vielmehr, daß ich unter Wille die Befriedigung verstehe, welche in dem liebenden durch des geliebten Gegenstandes Gegenwart ist, durch die die Lust des liebenden verstärkt oder doch gehegt wird.

7. Haß ist Unlust verbunden mit der Idee einer äußern Ursach.

Erläuterung.

Man ersieht leicht was hier zu bemerken ist aus dem in der Erläuterung zur vorigen Erklärung gesagten. S. noch Anm. S. 11. Th. 3.

8. Zuneigung ist Lust, verbunden mit der Idee eines Dinges, welche zufällig Ursach der Lust ist.

9. Abneigung ist Unlust, verbunden mit der Idee eines Dinges, welches zufällig Ursach der Unlust ist. (Hierüber siehe Anmerk. S. 15. Th. 3.)

10. Huldigung ist Liebe gegen den, welchen wir bewundern.

Erläuterung.

Wir haben S. 52. Th. 3. gezeigt, Bewunderung entstehe durch die Neuheit eines Gegenstandes. Wenn wir daher das was wir bewundern zufälliger Weise oft uns vorstellen, werden wir aufhören es zu bewundern, und wir sehn also, daß die Gemüthsbewegung der Huldigung leicht in bloße Liebe ausarten könne.

11. Verhöhnung ist Lust, die daraus entspringt, daß wir uns vorstellen, es sei etwas was wir verachten in einem Gegenstande, den wir hassen.

Erläuterung.

Wiefern wir den Gegenstand, den wir hassen, verachten, sofern läugnen wir ihm Dasein ab, (siehe Anm.

S. 52. Th. 3.) und sofern (nach S. 20. Th. 3.) haben wir Lust. Aber da wir annehmen, daß der Mensch das was er verhöhnt dennoch hasse, so folgt, daß diese Lust nicht gediegen sei. S. Anm. S. 47. Th. 3.

12. Hoffnung ist unstäte Lust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind.

13. Furcht ist unstäte Unlust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind. (Hierüber siehe Anm. 2. S. 18. Th. 3.)

Erläuterung.

Aus diesen Erklärungen folgt, es gebe keine Hoffnung ohne Furcht, noch Furcht ohne Hoffnung. Denn wer in Hoffnung schwebt, und über den Ausgang eines Dinges in Zweifel ist, von dem nimmt man an, daß er etwas sich vorstelle, was das Dasein des zukünftigen Dinges ausschließt, und also in sofern Unlust habe, (nach S. 19. Th. 3.) und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchte daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer aber dagegen in Furcht ist, das ist, über den Ausgang eines Dinges, welches er haßt, in Zweifel ist, stellt sich auch etwas vor, was das Dasein dieses Dinges ausschließt, und hat also (nach S. 20. Th. 3.) Lust, und folglich in sofern Hoffnung daß es nicht erfolge.

14. Zuversicht ist Lust, entsprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursach des zweifelhaft seins gehoben ist.

15. Verzweiflung ist Unlust, entsprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursach des zweifelhaft seins gehoben ist.

Erläuterung.

Es entspringt also aus der Hoffnung die Zuversicht und aus der Furcht die Verzweiflung, wenn die Ursach des zweifelhaft seins über den Ausgang eines Dinges gehoben ist. Dies kömmt daher, weil der Mensch das vergangene oder zukünftige Ding als vor sich seiend sich vorstellt, und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er etwas anderes sich vorstellt, was das Dasein der Dinge ausschließt, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Zus. S. 31. Th. 2.) niemals gewiß sein können, so kann es sich doch treffen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (s. Anm. S. 49. Th. 2.) gezeigt, daß es etwas anderes sei über ein Ding nicht in Zweifel sein, und etwas anderes, die Gewißheit eines Dinges besitzen; und daher kann es kommen, daß wir durch die Vorstellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit derselben Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt werden, wie durch die Vorstellung eines ge-

genwärtigen Dinges, wie wir S. 18. Th. 3. bewiesen haben; dieſen ſiehe nebſt der Anmerkung.

16. Freude iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das anders als wir es hofften erfolgt iſt.

17. Gewiſſensbiß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das anders als wir es hofften erfolgt iſt.

18. Bedaurung iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Uebels, welches einen andern betroffen hat, den wir als uns ähnlich uns vorſtellen. (S. Anm. S. 22. und Anm. S. 27. Th. 3.)

Erläuterung.

Zwiſchen Bedaurung und Mitgefühl ſcheint kein Unterſchied zu ſein, wenn nicht etwa Bedaurung ſich auf eine einzelne Gemüthsbewegung bezieht, Mitgefühl aber auf den Zuſtand durch dieſelbe.

19. Gunſt iſt Liebe gegen jemand, der einem andern wohlgethan hat.

20. Mißbilligung iſt Haß gegen jemand, der einem andern böſes gethan hat.

Erläuterung.

Ich weiß, daß dieſe Wörter nach dem Sprachgebrauch etwas anderes bedeuten. Aber meine Abſicht iſt nicht der Wörter Bedeutung ſondern der Dinge Na-

tur aus einander zu setzen, und diese mit solchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung, wie sie der Sprachgebrauch giebt, nicht gänzlich von der Bedeutung abweicht, worin ich sie gebrauchen will. Diese Erinnerung gilt ein für alle Mal. Uebrigens siehe die Ursach dieser Gemüthsbewegungen in Zusatz 1. S. 27. und der Anmerkung S. 22. Th. 3.

21. Ueberschätzung ist, von jemand aus Liebe mehr halten als recht ist.

22. Geringschätzung ist, von jemand aus Haß weniger halten als recht ist.

Erläuterung.

Es ist also die Ueberschätzung Wirkung oder Eigenheit der Liebe, und Geringschätzung Wirkung oder Eigenheit des Hasses. Daher kann die Ueberschätzung auch erklärt werden, sie sei Liebe, wiefern sie den Menschen so erregt, daß er von dem geliebten Dinge mehr hält, als recht ist, und dagegen die Geringschätzung, sie sei Haß, wiefern er den Menschen so erregt, daß er von dem, den er haßt weniger hält als recht ist. Siehe hierüber Anm. S. 26. Th. 3.

23. Neid ist Haß, wiefern er den Menschen so erregt, daß er über eines andern Glück Unlust hat, und daß er dagegen über eines andern Unglück sich freut.

Erläuterung.

Der Gegensatz von Neid ist gewöhnlich Mitgefühl, welches man also gegen die gebräuchliche Bedeutung des Wortes so erklären kann:

24. Mitgefühl ist Liebe, wiefern sie den Menschen so erregt, daß er über das Gut eines andern sich freut, und daß er dagegen über das Unglück eines andern Unlust hat.

Erläuterung.

Man vergleiche übrigens über den Neid Anm. S. 24. und Anm. S. 32. Th. 3. Und dies sind die Gemüthsbewegungen der Lust und der Unlust, welche die Idee eines äußern Dinges als eigentliche oder als zufällige Ursach begleitet. Jetzt gehe ich zu andern über, welche die Idee eines innern Dinges als Ursach begleitet.

25. Selbstzufriedenheit ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Vermögen der Thätigkeit betrachtet.

26. Niedergeschlagenheit ist Unlust, daraus entsprungen, daß der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche betrachtet.

Erläuterung.

Selbstzufriedenheit ist der Niedergeschlagenheit entgegengesetzt, wiefern wir unter ihr Lust verstehn, die daraus entspringt, daß wir unser Vermögen der Thätigkeit betrachten; aber wiefern wir unter ihr auch Lust verstehn, verbunden mit der Idee irgend einer Handlung, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes verrichtet zu haben vermeinen, dann ist ihr Gegensatz Reue, welche von uns so erklärt wird:

27. Reue ist Unlust, verbunden mit der Idee irgend einer Handlung, die wir nach freiem Entschluß des Geistes verrichtet zu haben vermeinen.

Erläuterung.

Die Ursachen dieser Gemüthsbewegungen haben wir in der Anm. S. 51. Th. 3. und S. 53. 54. und 55. Th. 3. nebst der Anm. dazu aufgezeigt. Aber über den freien Entschluß des Geistes siehe Anm. S. 35. Th. 2. Hier aber kömmt uns noch die Bemerkung, es sei kein Wunder, daß überall allen Handlungen, die der Gewohnheit nach unrechte heißen, Unlust folge, und denen, die man rechte nennt, Lust. Denn aus dem oben gesagten sehn wir leicht ein, daß dies vornämlich von der Erziehung abhange. Die Eltern nämlich haben dadurch, daß sie die erstern tadelten, und die Kinder oft wegen derselben schalten, diese dagegen anriethen und lobten, gemacht, daß die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust mit den letzteren sich verbanden. Was auch durch die Erfahrung selbst bewiesen wird. Denn nicht alle haben einerlei Gewohnheit und Gottesverehrung; sondern vielmehr was bei einigen heilig ist bei andern unheilig, und was bei einigen anständig ist bei andern schimpflich. Je nachdem also einer erzogen ist, reut ihn eine Handlung, oder er rühmt sich derselben.

28. Hochmuth ist, von sich aus Liebe zu sich mehr halten als recht ist.

Erläuterung.

Es unterscheidet sich also der Hochmuth von der Ueberschätzung dadurch, daß diese sich auf einen äußern Gegenstand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält als recht ist. Wie übrigens die Ueberschätzung die Wirkung oder Eigenheit der Liebe, so ist der Hochmuth die Wirkung oder Eigenheit der Eigenliebe. Man kann ihn also auch erklären durch: Liebe zu sich selbst, oder Selbstzufriedenheit, wiefern sie den Menschen so erregt, daß er von sich mehr hält als recht ist. (siehe Anm. S. 26. Th. 3.) Es giebt keine dieser Gemüthsbewegung entgegengesetzte. Denn niemand hält von sich aus Haß gegen sich weniger als recht ist. Ja niemand hält von sich weniger als recht ist, wiefern er sich vorstellt, er könne dies oder jenes nicht. Denn wovon auch der Mensch sich vorstellt, daß er es nicht könne, so stellt er doch nothwendig eben dies sich vor, und wird durch diese Vorstellung so gestimmt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht könne. Denn so lange er sich vorstellt, daß er dies oder jenes nicht könne, so lange ist er nicht entschlossen thätig zu sein; und folglich ist es ihm so lange unmöglich es zu thun. Wenn wir dagegen auf das achten, was von der bloßen Meinung abhängt, so werden wir uns als möglich denken können, daß der Mensch weniger von sich hält als recht ist. Denn es ist möglich, daß einer, indem er mit Betrübniß seine Schwäche betrachtet, sich vorstellt, er werde von allen verachtet, indem doch die andern an alles andre eher denken als daran, ihn zu verachten. Außerdem kann ein Mensch weniger als recht ist von sich halten, wenn

er in der Gegenwart ſich etwas für die Zukunft abſpricht, worüber er ungewiß iſt, wie wenn er glaubt, nichts völlig gewiſſes begreifen zu können, und zu nichts als verkehrtem oder ſchimpflichem Neigung zu haben, oder es zu thun. Ferner können wir ſagen, daß einer weniger als recht iſt von ſich halte, wenn wir ſehn, daß er aus zu großer Furcht vor Beſchämung das nicht unternimmt, was andere ihm gleiche unternehmen. Dieſe Gemüthsbewegung alſo, die ich Schüchternheit nennen will, können wir dem Hochmuth entgegenſetzen; denn wie aus der Selbſtzufriedenheit Hochmuth, ſo entſpringt aus der Niedergeſchlagenheit Schüchternheit, die alſo von uns auf folgende Art erklärt wird:

29. Schüchternheit iſt, aus Unluſt weniger von ſich halten als recht iſt.

Erläuterung.

Wir pflegen zwar oft dem Hochmuth die Niedergeſchlagenheit entgegen zu ſetzen; aber dann achten wir mehr auf die Wirkungen als auf die Natur beider. Denn wir pflegen den hochmüthig zu nennen, der ſich zu ſehr rühmt, (ſ. Anm. S. 30. Th. 3.) der von ſich nur Tugenden und von andern nur Fehler herzählt, der vor allen den Vorrang haben will, und der endlich mit ſolcher Wichtigkeit und ſolchem Prunke auftritt, wie diejenigen, deren Stand weit über dem ſeinigen iſt. Dagegen nennen wir den niedergeſchlagen, der öfter roth wird, der ſeine Fehler eingeſteht, und die Tugenden anderer herzählt, der allen nachgiebt, und der endlich mit gebeugtem Haupt einhergeht, und allen äußern Zierrath vernachläſſigt. Aber dieſe Gemüthsbewegungen, ich meine Niedergeſchlagenheit und Schüchternheit, ſind

sehr selten, denn die menschliche Natur für sich betrachtet strebt ihnen aus allen Kräften entgegen. (siehe S. 13. und 54. Th. 3.) Daher sind die, welche am meisten für schüchtern und niedergeschlagen gehalten werden, gewöhnlich am meisten ehrsüchtig und neidisch.

30. Ruhm ist Lust, verbunden mit der Idee einer von uns verrichteten That, die wir uns als von andern gelobt vorstellen.

31. Beschämung ist Unlust, verbunden mit der Idee einer That, die wir uns als von andern getadelt vorstellen.

Erläuterung.

Hierüber siehe Anm. S. 30. Th. 3. Aber hier ist der Unterschied anzuführen zwischen Beschämung und Schaam. Denn Beschämung ist die Unlust, welche der Handlung folgt, deren wir uns schämen. Schaam aber ist Furcht oder Besorgniß vor der Beschämung, wodurch der Mensch abgehalten wird, etwas schimpfliches zu begehn. Der Schaam pflegt man die Unverschämtheit entgegenzusetzen, die eigentlich nicht eine Gemüthsbewegung ist, wie ich an seinem Ort zeigen werde; aber (wie ich schon erwähnt habe) die Namen der Gemüthsbewegungen beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch, als auf ihre Natur. Nun bin ich mit den Gemüthsbewegungen der Lust und Unlust fertig, deren Auseinandersetzung ich mir vorgenommen hatte. Ich gehe also zu denen über, die ich zur Neigung rechne.

32. Sehnsucht ist Neigung oder Begierde nach dem Besitz eines Dinges, welche

durch das Andenken an das Ding gepflegt wird, und zugleich durch das Andenken an andere Dinge, die das Daſein des begehrten Dinges ausſchließen, gehemmt wird.

Erläuterung.

Wenn wir eines Dinges gedenken, werden wir, wie ſchon oft erwähnt iſt, eben dadurch geſtimmt, es mit derſelben Gemüthsbewegung zu betrachten, als wenn das Ding gegenwärtig wäre. Aber dieſe Stimmung oder dies Beſtreben wird, ſo lange wir wachen, meiſt gezügelt von den Vorſtellungen der Dinge, welche das Daſein deſſen, deß wir gedenken, ausſchließen. Wenn wir daher an ein Ding denken, welches uns mit einer Gattung von Luſt erfüllt, ſo beſtreben wir uns eben dabei es mit derſelben Gemüthsbewegung der Luſt als gegenwärtig zu betrachten. Doch wird dies Beſtreben ſogleich gezügelt von dem Andenken an die Dinge, welche das Daſein von jenem ausſchließen. Daher iſt Sehnſucht eigentlich Unluſt, die jener Luſt entgegengeſetzt iſt, welche aus des gehaßten Dinges Abweſenheit entſpringt; hierüber ſiehe Anm. S. 47. Th. 3. Aber weil der Name Sehnſucht auf Neigung ſich zu beziehen ſcheint, ſo rechne ich dieſe Gemüthsbewegung zu den Gemüthsbewegungen der Neigung.

33. Nacheiferung iſt Neigung zu einem Dinge, welche dadurch in uns ſich erzeugt, daß wir uns vorſtellen, andre hätten dieſelbe Neigung.

Erläuterung.

Wer flieht, weil er andre fliehen, oder wer besorgt ist, weil er andre in Besorgniß sieht; oder auch, wer deshalb, weil er einen die Hand sich verbrennen sieht, seine Hand zurückzieht, und solche Bewegungen macht, als hätte er seine eigne Hand verbrannt, von dem sagen wir wohl, daß er eines andern Gemüthsbewegung nachahme, nicht aber daß er ihr nacheifere. Nicht weil wir wissen, daß die Nacheiferung eine andere Ursach hat als die Nachahmung; sondern weil es gewöhnlich ist nur den nacheifernd zu nennen, der dem nachahmt, was wir für anständig, nützlich oder angenehm halten. Man vergleiche auch über die Ursach der Nacheiferung S. 27. Th. 3. mit der Anm. dazu. Weshalb aber meistentheils Neid mit dieser Gemüthsbewegung verbunden sei, das findet man Satz 32. Th. 3. mit der Anm. dazu.

34. Dank oder Dankbarkeit ist Neigung oder Bestreben der Liebe, wodurch wir dem wohlzuthun streben, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwiesen hat. (Siehe S. 39. mit Anmerk. S. 41. Th. 3.)

35. Wohlwollenheit ist Neigung dem wohl zu thun, den wir bemitleiden. (Siehe Anm. S. 27. Th. 3.)

36. Zorn ist Neigung, durch die wir aus Haß angereizt werden dem böses zuzufü-

gen, welchen wir haſſen. (Siehe S. 39. Th. 3.)

37. Rachſucht iſt Neigung, durch die wir aus gegenſeitigem Haß angereizt werden dem übles zuzufügen, der uns aus gleicher Gemüthsbewegung Schaden brachte. (Siehe Zuſ. 2. S. 40. Th. 3. mit der Anm. dazu.)

38. Grauſamkeit oder Wildheit iſt Neigung, wodurch einer angereizt wird dem böſes zuzufügen, den wir lieben oder den wir bedauern.

Erläuterung.

Man ſetzt der Grauſamkeit die Milde entgegen. Dieſe iſt keine Leidenſchaft, ſondern eine Herrſchaft des Geiſtes, wodurch der Menſch ſeinen Zorn und ſeine Rachſucht mäßigt.

39. Beſorgniß iſt Neigung ein größeres gefürchtetes Uebel durch ein kleineres zu vermeiden. (Siehe Anm. S. 39. Th. 3.)

40. Kühnheit iſt Neigung, wodurch einer angereizt wird etwas mit Gefahr zu thun, der ſich zu unterziehen ſeines Gleichen fürchten.

41. Kleinmuth wird dem beigelegt, deſſen Neigung durch Beſorgniß vor einer Gefahr

fahr gehemmt wird, welcher sich seines Gleichen dreist unterziehn.

Erläuterung.

Kleinmuth ist also nichts anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die meisten nicht zu fürchten pflegen. Deshalb rechne ich ihn nicht zu den Gemüthsbewegungen der Neigung. Doch habe ich ihn hier erklären wollen, weil, auf die Neigung gesehn, er der Gemüthsbewegung der Kühnheit wirklich entgegengesetzt ist.

42. Bestürzung wird dem beigelegt, dessen Neigung ein Uebel zu vermeiden durch die Verwunderung über ein gefürchtetes Uebel gehemmt wird.

Erläuterung.

Bestürzung ist also eine Form des Kleinmuths. Aber weil die Bestürzung aus einer doppelten Besorgniß entspringt, kann sie besser erklärt werden als: Furcht, die den stutzenden oder schwankenden Menschen so fesselt, daß er das Uebel nicht abwenden kann. Ich sage stutzend, wiefern wir bedenken, daß seine Neigung das Uebel abzuwenden durch die Verwunderung gehemmt wird. Schwankend aber sage ich, wiefern wir sehen, daß eben diese Neigung durch die Besorgniß eines andern Uebels gehemmt werde, welches ihn eben so sehr quält. Daher kömmt es, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwehren solle. Hierüber siehe Anm. S. 39. und Anm. S. 52. Th. 3. Ueber Kleinmuth und Kühnheit aber s. Anm. S. 51. Th. 3.

43. Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist Neigung das zu thun, was den Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.

44. Ehrsucht ist unmäßige Neigung nach Ruhm.

Erläuterung.

Ehrsucht ist die Neigung, durch welche alle Gemüthsbewegungen genährt und verstärkt werden; (nach S. 27. und 31. Th. 3.) und diese Gemüthsbewegung ist also beinahe unbezwinglich. Denn so lange der Mensch von irgend einer Neigung gefesselt wird, wird er nothwendig zugleich von dieser mit gefesselt. Grade alle ausgezeichneten Männer, sagt Cicero, *) werden am meisten vom Ruhm geleitet. Auch die Philosophen setzen ihren Namen den Büchern vor, die sie über die Gleichgültigkeit gegen den Ruhm abfassen u. s. w.

45. Schwelgerei ist unmäßige Neigung oder auch Liebe zum schmausen.

46. Trunkenheit ist unmäßige Neigung und Liebe zum zechen.

47. Geiz ist unmäßige Neigung und Liebe zum Reichthum.

48. Wollust ist auch Neigung und Liebe zu fleischlicher Vermischung.

Erläuterung.

Man pflegt diese Neigung zum begatten, mag

*) Arch. c. 11.

sie gemäßigt sein oder nicht, Wollust zu nennen. Uebrigens haben diese fünf Gemüthsbewegungen (wie ich in der Anm. S. 56. Th. 3. erinnert habe) keine ihnen entgegengesetzte. Denn Bescheidenheit ist eine Form der Ehrsucht. (s. Anm. S. 29. Th. 3.) Ferner daß Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuschheit ein Vermögen des Geistes nicht aber eine Leidenschaft anzeigen, ist schon erwähnt. Und wenn es auch möglich ist, daß der geizige, ehrsüchtige oder besorgte Mensch des Uebermaaßes in Speise, Trank und Begattung sich enthält, so sind dennoch Geiz, Ehrsucht und Besorgniß der Schwelgerei, Trunkenheit oder Wollust nicht entgegengesetzt. Denn der Geizige sehnt sich gewöhnlich danach, in anderer Speise und Trank sich zu übernehmen. Der Ehrsüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, in keinem Dinge sich mäßigen; und wenn er unter trunknen und wollüstigen lebt eben deshalb weil er ehrsüchtig ist mehr geneigt sein zu diesen Lastern. Der besorgte thut endlich das, was er nicht mögte. Denn obgleich er um den Tod zu vermeiden seine Schätze in das Meer wirft, bleibt er dennoch geizig, und wenn der wollüstige betrübt ist, weil er sich den Willen nicht thun kann, hört er deshalb nicht auf wollüstig zu sein. Und im allgemeinen beziehen sich diese Gemüthsbewegungen nicht sowohl auf das wirkliche schmausen, zechen u. s. w. selbst, als auf die Begierde und Liebe selbst. Es kann also diesen Gemüthsbewegungen nichts entgegengesetzt werden als Edelsinn und Beherztheit, worüber im folgenden.

Die Erklärungen der Eifersucht und was sonst noch für Schwanken im Gemüth vorkömmt übergehe

ich, theils weil alles dies aus einer Zusammensetzung der schon erklärten Gemüthsbewegungen entspringt, theils weil das meiste dieser Art keinen Namen hat. Dies zeigt, daß es für das Bedürfniß des Lebens hinreiche, es nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens leuchtet ein aus den Erklärungen der Gemüthsbewegungen, die wir erläutert haben, daß sie sämmtlich aus der Neigung, der Lust oder Unlust entspringen, oder vielmehr, daß es keine außer diesen dreien gebe, deren jede mit mannigfachen Namen belegt zu werden pflegt, wegen mannigfacher Beziehungen und äußerlicher Merkmale derselben. Wenn wir jetzt auf diese ursprünglichen unser Augenmerk richten wollen, und auf das was wir oben von der Natur des Geistes gesagt haben, so können wir die Gemüthsbewegungen, wiefern sie sich nur auf den Geist beziehn, so erklären:

Allgemeine Erklärung der Gemüthsbewegungen.

Die Gemüthsbewegung, welche auch Leidenschaft der Seele heißt, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Kraft des Daseins seines Körpers oder eines Theiles desselben bejaht, als vorher, und durch deren Setzen der Geist selbst bestimmt wird eher dies als etwas anderes zu denken.

Erläuterung.

Zuerst sage ich Gemüthsbewegung oder Leidenschaft der Seele sei eine verworrene Idee. Denn wir

haben bewiesen, (siehe S. 3. Th. 3.) daß der Geist nur sofern leide, als er unvollständige oder verworrene Ideen hat. Dann sage ich: durch welche der Geist eine größere oder geringere Kraft des Daseins seines Körpers oder eines Theiles desselben bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zustand unsers Körpers (nach Zus. 2. S. 16. Th. 2.) als die Natur des äußern Körpers. Aber diejenige, welche die Form der Gemüthsbewegung bildet, muß den Zustand des Körpers oder eines Theiles desselben bezeichnen oder ausdrücken, welchen Zustand der Körper selbst oder ein Theil desselben dadurch hat, daß sein Vermögen der Thätigkeit oder seine Kraft des Daseins vermehrt oder vermindert, erweitert oder gehemmt wird. Aber wenn ich sage: größere oder geringere Kraft des Daseins, als vorher, merke man sich, daß ich darunter nicht verstehe, daß der Geist den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zustande des Körpers vergleicht; sondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Gemüthsbewegung bildet, etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität enthält, als vorher. Und weil das Wesen des Geistes darin besteht, (nach S. 11. und 13. Th. 2.) daß er das wirkliche Dasein seines Körpers bejaht, und wir unter Vollkommenheit das Wesen selbst des Dinges verstehn: so folgt also, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von seinem Körper oder einem Theil desselben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität enthält als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt, oder vermindert, so konnte ich nichts ande-

res darunter verstehn, als daß der Geist eine Idee von seinem Körper oder einem Theil desselben gebildet habe, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen, und das wirkliche Denkvermögen erhält den Werth aus der Vorzüglichkeit des Objekts. Endlich habe ich hinzugefügt: und durch deren Setzen der Geist selbst bestimmt wird eher dies als etwas anderes zu denken, um außer der Natur der Lust und Unlust, welche der erste Theil der Erklärung darstellt, auch die Natur der Neigung auszudrücken.

Der Ethik

vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft,

oder

von der Gewalt der Gemüthsbewegungen.

Einleitung.

Das menschliche Unvermögen in Mäßigung und Hemmung der Gemüthsbewegungen nenne ich Knechtschaft. Denn der den Gemüthsbewegungen unterworfene Mensch ist nicht in seiner eignen, sondern in des Zufalls Gewalt, unter dessen Herrschaft er sich so sehr befindet, daß er oft gezwungen wird, obschon er das beßre sieht, dennoch dem schlechtern nachzufolgen. Die Ursach hievon, und welches gute und üble die Gemüthsbewegungen außerdem mit sich führen, werde ich in diesem Theile auseinandersetzen. Aber bevor ich anfange, will ich einiges vorher über Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und über das gute und üble sagen.

Wer ein Ding zu machen beschlossen und es vollendet hat, der wird nicht allein selber sagen, sondern auch jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers und seinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen vermeint, daß sein Ding vollendet sei. Wenn z. B. jemand ein Werk (von dem ich annehme, daß es noch nicht vollendet sei) gesehn hat, und weiß, der Zweck des Urhe-

bers jenes Werkes sei ein Haus zu bauen, so wird er sagen das Haus sei unvollendet, und dagegen es sei vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben beschlossen hatte. Wenn dagegen jemand ein Werk sieht, und niemals ein ähnliches gesehn hatte, und auch den Sinn des Werkmeisters nicht kennt, der kann freilich nicht wissen, ob dies Werk vollendet sei oder unvollendet. Und dies scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu sein. Aber nachdem die Menschen allgemeine Ideen zu bilden angefangen haben, und sich Urbilder auszudenken von Häusern, Gebäuden, Thürmen u. d. m. und einige Urbilder der Dinge anderen vorzuziehn, so nannte ein jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der allgemeinen Idee, die er von einem solchen Dinge sich gebildet hatte, übereinstimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er sah, daß es mit seinem angenommenen Urbilde weniger übereinstimmte, wenn es auch nach dem Plan des Werkmeisters vollkommen abgeschlossen war. Und aus keinem andern Grunde scheint man auch die natürlichen Dinge, die nämlich nicht durch Menschenhand gemacht sind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menschen pflegen sowohl von den natürlichen Dingen als von den künstlichen allgemeine Ideen zu bilden, welche sie gleichsam

für Urbilder der Dinge halten, und von denen sie glauben, daß die Natur, (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) sie vor Augen habe und sich als Urbilder vorhalte. Wenn sie daher in der Natur etwas geschehn sehn, was mit ihrem angenommenen Urbilde, welches sie von einem solchen Dinge haben, nicht recht übereinstimmt, so meinen sie, die Natur selber habe hier gefehlt oder gesündigt und dieses Ding unvollendet gelassen. Wir sehn also, daß die Menschen sich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen, mehr nach einem Vorurtheile über dieselben, als nach ihrer richtigen Erkenntniß. Denn wir haben in dem Anhange zum ersten Theil gezeigt, daß die Natur nicht wegen eines Zweckes handle; denn jenes ewige und unendliche Seiende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist. Denn wir haben (S. 16. Th. 1.) gezeigt, daß es nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur handle, nach der es da ist. Der Grund daher, oder die Ursach durch die Gott oder die Natur handelt, und durch die er da ist, ist ein und dieselbe. Wie er also keines Zweckes wegen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen, sondern er hat so wenig einen Anfangsgrund oder ein Ziel seines Daseins als seines Handelns. Aber was man Endursach nennt ist nichts als die

menschliche Begierde selbst, wiefern sie als der Anfangsgrund oder die vornehmste Ursach irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn man z. B. sagt, das Bewohnen sei die Endursach dieses oder jenes Hauses gewesen, so versteht man darunter gewiß nichts anderes, als daß der Mensch durch die Vorstellung der Vortheile des häuslichen Lebens die Begierde bekommen hat ein Haus sich zu bauen. Daher ist das Bewohnen, wiefern es als Endursach betrachtet wird, nichts als diese einzelne Begierde, welche in der That die wirkende Ursach ist, welche als die erste angesehn wird, weil die Menschen gewöhnlich die Ursachen ihrer Begierden nicht kennen. Denn, wie ich schon oft gesagt habe, sind sie wohl ihrer Thaten und Begierden sich bewußt, aber unkundig der Ursachen, durch welche sie etwas zu begehren bestimmt werden. Was man außerdem gewöhnlich sagt, daß die Natur zuweilen fehle oder sündige, und unvollkommne Dinge hervorbringe, das rechne ich zu den Erdichtungen, von denen ich im Anhang zum ersten Theil gesprochen habe. Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind wirklich nur Arten des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Form oder Gattung mit einander vergleichen; und aus dieser Ursach habe ich oben (Erkl. 6. Th. 2.) gesagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe.

Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seienden, welcher durchaus allen Individuen in der Natur zukömmt. Wiefern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen, und mit einander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Sein oder Realität haben als andere, so sagen wir, einige seien vollkommner als andere; und wiefern wir ihnen etwas beilegen was eine Verneinung enthält, wie Gränze, Ende, Unvermögen u. d. m., sofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht eben so erregen als die welche wir vollkommen nennen, und nicht weil ihnen etwas fehlt was ihnen zukäme, oder weil die Natur gefehlt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursach folgt, und alles was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursach folgt, geschieht nothwendig.

Was das gute und böse betrifft, so bedeutet auch dies nichts positives in den Dingen, nämlich in den an sich betrachteten, und es sind dies nur Arten des Denkens oder Begriffe, die wir daher bilden, weil wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch keins von beiden sein. Die Musik z. B. ist für einen

mißmüthigen gut, für einen trauernden böse, für einen tauben aber weder gut noch böse. Obgleich aber die Sache sich so verhält, so müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir geneigt sind eine Idee des Menschen als Urbild der menschlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden, so wird es uns nützlich sein, eben diese Wörter in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehn, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sei, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorhalten, mehr und mehr zu nähern. Unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindre eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir auch die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, wiefern sie diesem Urbilde sich mehr oder weniger nähern. Denn vorzüglich ist zu bemerken, daß ich, wenn ich sage einer gehe von geringrer zu größrer Vollkommenheit über und umgekehrt, nicht darunter verstehe, daß er aus Einem Wesen oder aus Einer Form in eine andre verwandelt wird; denn ein Pferd z. B. wird eben sowohl zerstört wenn es in einen Menschen als wenn es in ein Insekt verwandelt wird; sondern vielmehr, daß wir einsehn, sein Vermögen der Thätigkeit, wiefern wir dies aus seiner eignen Natur verstehen, werde vermehrt oder vermindert. Endlich werde ich, wie schon gesagt, unter Vollkommen-

heit im allgemeinen Realität verstehn, das ist das Wesen jegliches Dinges, wiefern es auf gewisse Art da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf die Dauer desselben. Denn kein einzelnes Ding kann deshalb vollkommener genannt werden, weil es längre Zeit im Dasein beharrt hat. Denn die Dauer der Dinge kann nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden, da ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseins enthält; sondern jegliches Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen sein, wird immer mit derselben Kraft, mit der es anfängt da zu sein, im Dasein beharren können, so daß in dieser Hinsicht alle einander gleich sind.

Erklärungen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sei.

2. Unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindre, irgend eines guten theilhaftig zu werden.

Hierüber siehe die obige Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, wiefern wir, auf ihr bloßes Wesen achtend, nichts finden, was ihr Dasein nothwendig setzt, oder was es nothwendig ausschließt.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, wiefern wir, auf die Ursachen achtend durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht einsehn ob diese bestimmt sind sie hervorzubringen.

In der Anm. 1. S. 33. Th. 1. habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig gemacht, weil es dort nicht nöthig war, es genau zu unterscheiden.

5. Unter entgegengesetzten Gemüthsbewegungen werde ich im folgenden diejenigen verstehn, welche den Menschen nach verschiednen Seiten hinziehn, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Formen der Liebe sind, und nicht von Natur sondern zufällig entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Gemüthsbewegung gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1. und 2. S. 18. Th. 3. entwickelt. Diese vergleiche man.

Aber hier müssen wir überdies bemerken, daß wir den Abstand des Orts wie der Zeit nur bis zu einer gewissen Gränze genau uns vorstellen kön-

können; das ist, eben so wie wir uns vorzustellen pflegen, daß alle jene Gegenstände, die über zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort an welchem wir uns befinden den Abstand übertrifft, den wir genau uns vorstellen, gleich weit von uns entfernt und in derselben Ebene sind: so stellen wir uns auch vor, daß die Gegenstände, deren Zeit wo sie da waren wir uns in einem längern Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir genau uns vorzustellen pflegen, alle gleich weit von der Gegenwart entfernt sind, und beziehen sie gleichsam nur auf Einen Punkt der Zeit.

7. Unter Zweck, um dessenwillen wir etwas thun, verstehe ich die Begierde danach.

8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, das ist (nach S. 7. Th. 3.) Tugend, wiefern sie auf den Menschen sich bezieht, ist das Wesen oder die Natur selbst des Menschen, wiefern er die Macht hat einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Grundsatz.

In der Natur der Dinge giebt es kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern stärkern und mächtigern übertroffen würde. Sondern es giebt immer ein anderes mäch-

tigeres als dies angenommene, von welchem dies angenommene zerstört werden kann.

Satz 1.

Durch die Gegenwart des richtigen, wiefern es richtig ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die unrichtige Idee positives enthält.

Beweis.

Die Unrichtigkeit besteht in der bloßen Abwesenheit der Erkenntniß, welche die unvollständigen Ideen enthalten, (nach S. 35. Th. 2.) und sie selbst haben nichts positives, weswegen man sie unrichtig nennt. (nach S. 33. Th. 2.) Sondern vielmehr sind sie richtig, wiefern sie sich auf Gott beziehn. (nach S. 32. Th. 2.) Wenn daher das, was die unrichtige Idee positives hat durch die Gegenwart des richtigen, wiefern es richtig ist, aufgehoben würde, dann würde also die richtige Idee durch sich selbst aufgehoben. Dies ist (nach S. 4. Th. 3.) albern. Also wird durch die Gegenwart des richtigen u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz wird deutlicher verstanden aus Zusatz 2. S. 16. Th. 2. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als die Natur des äußern Körpers, zwar nicht genau sondern verworren; daher sagt man der Geist irre. Wenn wir z. B. die Sonne ansehn, stellen wir uns vor, daß sie ungefähr

zweihundert Fuß von uns entfert sei. Hierin täuschen wir uns so lange als wir ihren wahren Abstand nicht kennen; aber durch die Erkenntniß ihres Abstandes wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, das ist, die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr erregt wird; und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie dennoch uns nahe uns vorstellen. Denn wie wir in der Anm. S. 35. Th. 2. gesagt haben, nicht deshalb stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen, sondern weil der Geist insofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von ihr erregt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Strahlen der Sonne auf unsere Augen zurückprallen, so stellen wir uns die Sonne im Wasser seiend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und so sind die übrigen Vorstellungen, durch welche der Geist sich täuscht, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers anzeigen, oder daß sein Vermögen der Thätigkeit vermehrt oder vermindert werde, dem richtigen nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie durch die Gegenwart dieses richtigen. Zwar trifft es sich, daß, wenn wir mit Unrecht ein Uebel besorgen, diese Besorgniß verschwindet, sobald wir die richtige Nachricht gehört haben; aber es trifft sich auch umgekehrt, daß, wenn wir ein wirklich bevorstehendes Uebel besorgen, die Besorgniß auch verschwindet, sobald wir eine unrichtige Nachricht gehört haben; und folglich verschwinden die Vorstellungen nicht durch die Gegenwart des richtigen, wiefern es richtig ist, sondern weil ihnen andere, die stärker sind als sie, begegnen, welche das gegenwär-

tige Dasein der Dinge, die wir uns vorstellen, ausschließen, wie wir S. 17. Th. 2. gezeigt haben.

Satz 2.

Insofern leiden wir, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis.

Wir heißen alsdann leidend, wenn in uns etwas entsteht, dessen Ursach wir nur theilweise sind, (nach Erkl. 2. Th. 3.) das ist, (nach Erkl. 1. Th. 3.) etwas was aus den bloßen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, wiefern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andre nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Satz 3.

Die Kraft, durch welche der Mensch in seinem Dasein beharrt, ist beschränkt, und wird unendlich übertroffen von dem Vermögen äußerer Ursachen.

Beweis

erhellt aus dem Grundsatz dieses Theils. Denn es giebt etwas anderes, etwa A, mächtigeres als irgend ein angenommener Mensch, und wenn A angenommen wird, giebt es ferner ein anderes, etwa B, mächtigeres als A selbst, und so in das unendliche fort. Und also wird das Vermögen des Menschen aus dem Vermögen eines andern Din-

ges erklärt, und unendlich übertroffen von dem Vermögen äußerer Ursachen. W. z. b. w.

Satz 4.

Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sei, und daß er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können, und deren vollständige Ursach er ist.

Beweis.

Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Sein erhält ist das Vermögen selbst Gottes oder der Natur, (nach Zus. S. 24. Th. 1.) nicht wiefern sie unendlich ist, sondern wiefern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann. (nach S. 7. Th. 3.) Das Vermögen des Menschen daher, wiefern es ausgedrückt wird durch sein wirkliches Wesen, ist ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur, das ist, (nach S. 34. Th. 1.) seines Wesens. Dies war das erste. Zweitens, wenn es möglich wäre, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen, (nach S. 4. und 6. Th. 3.) daß er nicht untergehn könnte, sondern daß er immer nothwendig da wäre. Und dies müßte aus einer Ursach folgen, deren Vermögen endlich oder un-

endlich wäre, nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äußern Ursachen entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermögte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, durch welche alles einzelne so geleitet würde, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung dienen. Aber das erstere ist albern. (nach vor. S. dessen Beweis allgemein ist, und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann) Wenn es also möglich ist, daß der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten; und daß er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müßte dies aus Gottes unendlichem Vermögen erfolgen; und folglich (nach S. 16. Th. 1.) müßte aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, wiefern er als durch die Idee irgend eines Menschen erregt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, wiefern sie unter den Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Und also würde (nach S. 21. Th. 1.) folgen, daß der Mensch unendlich wäre. Dies ist (nach dem ersten Theil dieses Beweises) albern. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden sollte, deren vollständige Ursach er selbst wäre. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig den Leidenschaften immer unterworfen sei, und der gemeinschaftlichen Ordnung der Natur folge und ihr gehorche, und sich ihr bequeme, so weit es die Natur der Dinge verlangt.

Satz 5.

Die Gewalt und das Wachsthum jeglicher Leidenschaft und ihr Beharren im Dasein wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir uns bestreben im Dasein zu beharren, sondern aus dem Vermögen einer äußern Ursach mit dem unsrigen verglichen.

Beweis.

Das Wesen der Leidenschaft kann nicht allein abgeleitet werden aus unserm Wesen, (nach Erkl. 1. und 2. Th. 3.) das ist, (nach S. 7. Th. 3.) das Vermögen der Leidenschaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir streben in unserm Sein zu beharren, sondern (wie S. 16. Th. 2. gezeigt ist) muß nothwendig erklärt werden aus dem Vermögen einer äußern Ursach verglichen mit dem unsrigen. W. z. b. w.

Satz 6.

Die Gewalt irgend einer Leidenschaft oder Gemüthsbewegung kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die

Gemüthsbewegung hartnäckig an dem Menschen haftet.

Beweis.

Die Gewalt und das Wachsthum jeglicher Leidenschaft und ihr Beharren im Dasein wird erklärt aus dem Vermögen der äußeren Ursach verglichen mit dem unsrigen, (nach vor. S.) und kann also (nach S. 3. Th. 4.) das Vermögen des Menschen übertreffen u. s. w. W. z. b. w.

Satz 7.

Eine Gemüthsbewegung kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch eine Gemüthsbewegung, die entgegengesetzt ist und stärker als die zu hemmende Gemüthsbewegung.

Beweis.

Gemüthsbewegung, wiefern man sie auf den Geist bezieht, ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Kraft des Daseins seines Körpers bejaht als vorher. (nach der allgemeinen Erklärung der Gemüthsbewegungen, die man am Ende des dritten Theiles findet) Wenn daher der Geist von irgend einer Gemüthsbewegung bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Erregung erregt, durch welche sein Vermögen der Thätigkeit vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Erregung des Körpers (nach S. 5. Th. 4.) die Gewalt in ihrem Sein zu beharren von ihrer Ur-

sach. Diese kann aber nur von einer körperlichen Ursach gehemmt und aufgehoben werden, (nach S. 6. Th. 2.) welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten Erregung erregt, (nach S. 5. Th. 3.) die stärker ist. (nach Grundsz. Th. 4.) Also (nach S. 12. Th. 2.) wird der Geist erregt durch die Idee einer stärkern und der ersteren entgegengesetzten Erregung, das ist, (nach der allgem. Erkl. der Gemüthsbewegungen) der Geist wird von einer stärkeren und der ersteren entgegengesetzten Gemüthsbewegung erregt werden, welche nämlich das Dasein der ersteren ausschliessen oder aufheben wird. Und folglich kann eine Gemüthsbewegung nur aufgehoben und gehemmt werden durch eine entgegengesetzte und stärkere Gemüthsbewegung. W. z. b. w.

Zusatz.

Die Gemüthsbewegung, wiefern man sie auf den Geist beziehet, kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch die Idee einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die stärker ist als die Erregung, durch die wir leiden. Denn die Gemüthsbewegung, durch welche wir leiden, kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch eine stärkere und ihr entgegengesetzte Gemüthsbewegung, (nach obigem S.) das ist, (nach der allg. Erklär. der Gemüthsbew.) nur durch die Idee einer stärkeren Erregung des Körpers, die entgegengesetzt ist der Erregung, durch die wir leiden.

Satz 8.

Die Erkenntniß des guten und bösen ist nichts anderes als die Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust, wiefern wir derselben uns bewußt sind.

Beweis.

Wir nennen das gut oder böse, was zur Erhaltung unseres Sein nützt oder schadet, (nach Erkl. 1. und 2. Th. 4.) das ist, (nach S. 7. Th. 3.) was unser Vermögen der Thätigkeit vermehrt oder vermindert, erweitert oder hemmt. Wiefern wir daher wahrnehmen, (nach der Erkl. der Lust und Unlust Anm. S. 11. Th. 3.) daß ein Ding uns mit Lust oder Unlust erfülle, nennen wir es gut oder böse; und folglich ist die Erkenntniß des guten und bösen nichts anderes, als die Idee der Lust oder Unlust, welche nothwendig aus der Gemüthsbewegung selbst der Lust oder Unlust erfolgt. (nach S. 22. Th. 3.) Aber diese Idee ist auf dieselbe Art mit der Gemüthsbewegung verknüpft, wie der Geist mit dem Körper verknüpft ist, (nach S. 21. Th. 2.) das ist, (wie in der Anmerk. zu jenem Satz gezeigt ist) diese Idee unterscheidet sich wahrhaft durch nichts von der Gemüthsbewegung selbst, oder (nach der allgem. Erkl. der Gemüthsbew.) von der Idee der Erregung des Körpers, als durch den bloßen Begriff; also ist diese Erkenntniß des guten und bösen nichts anderes, als die Gemüthsbewegung

selbst, wiefern wir derselben uns bewußt sind. W. z. b. w.

Satz 9.

Die Gemüthsbewegung, deren Ursach wir als jetzt gegenwärtig uns vorstellen, ist stärker, als wenn wir diese Ursach als nicht gegenwärtig uns vorstellten.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet, (siehe die Erkl. derselb. in Anm. S. 17. Th. 2.) die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als die Natur des äußern Dinges. (nach Zus. 2. S. 16. Th. 2.) Die Gemüthsbewegung ist also (nach der allgem. Erkl. der Gemüthsbew.) eine Vorstellung, wiefern sie den Zustand des Körpers bezeichnet. Aber die Vorstellung (nach S. 17. Th. 2.) ist heftiger, so lange wir nichts uns vorstellen, was das gegenwärtige Dasein des äußern Dinges ausschließt. Also ist auch die Gemüthsbewegung, deren Ursach wir als jetzt gegenwärtig uns vorstellen heftiger oder stärker, als wenn wir diese Ursach als nicht gegenwärtig uns vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung.

Als ich oben Satz 18. Th. 3. gesagt hatte, daß wir durch die Vorstellung eines künftigen oder ver-

gangenen Dinges mit derselben Gemüthsbewegung erregt würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, dies sei wahr, wiefern wir nur auf die Vorstellung des Dinges selbst achteten; denn diese ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns vorgestellt haben oder nicht. Aber ich habe nicht gesagt, daß sie nicht schwächer würde, wenn wir andre Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche das gegenwärtige Dasein des künftigen Dinges ausschließen; dies habe ich unterlassen damals zu bemerken, weil ich beschlossen hatte in diesem Theile von der Gewalt der Gemüthsbewegungen zu handeln.

Zusatz.

Die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, das ist, eines Dinges, welches wir mit Beziehung auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausschluß der Gegenwart betrachten, ist, wenn alles übrige gleich ist, schwächer als die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, und folglich ist die Gemüthsbewegung gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, wenn alles übrige gleich ist, gelinder, als die Gemüthsbewegung gegen ein gegenwärtiges Ding.

Satz 10.

Gegen ein künftiges Ding, welches wir als bald bevorstehend uns vorstellen, werden wir heftiger erregt, als wenn wir uns vorstellten, daß die Zeit seines Daseins weiter von der Gegenwart entfernt sei; und durch das Anden-

ken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen vorstellen, werden wir auch heftiger erregt, als wenn wir uns dasselbe als lange vergangen vorstellten.

Beweis.

Denn wiefern wir uns vorstellen, daß ein Ding bald bevorstehe oder noch nicht lange vergangen sei, stellen wir eben dadurch etwas uns vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die zukünftige Zeit seines Daseins weiter von der gegenwärtigen entfernt vorstellten, oder als schon lange vergangen. (wie für sich deutlich ist) Also (nach vor. S.) werden wir insofern heftiger gegen dasselbe erregt werden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Aus dem was wir bei Erklärung 6. Theil 4. bemerkt haben folgt, daß wir gegen Gegenstände, die sich in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart befinden, um diese Zeit durch das Vorstellen bestimmen zu können, wenn wir auch einsehn, daß sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, doch gleich gelinde erregt werden.

Satz 11.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding welches wir als nothwendig uns vorstellen ist, wenn alles übrige gleich ist, heftiger als gegen ein mögliches

oder zufälliges, das ist nicht nothwendiges.

Beweis.

Wiefern wir uns ein Ding als nothwendig vorstellen, sofern bejahen wir sein Dasein; und dagegen verneinen wir das Dasein des Dinges, wiefern wir es als nicht nothwendig uns vorstellen, (nach Anm. 1. S. 33. Th. 1.) und daher (nach S. 9. Th. 4.) ist die Gemüthsbewegung gegen ein nothwendiges Ding, wenn alles übrige gleich ist, heftiger als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. b. w.

Satz 12.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht da ist, und welches wir als möglich uns vorstellen, ist, wenn alles übrige gleich ist, heftiger als gegen ein zufälliges.

Beweis.

Wiefern wir ein Ding als zufällig uns vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines anderen Dinges erregt, welche das Dasein des Dinges setzte, (nach Erkl. 3. Th. 4.) sondern wir stellen uns vielmehr einiges vor (nach der Voraussetzung) was das gegenwärtige Dasein desselben ausschließt. Aber wiefern wir ein Ding als in der Zukunft möglich uns vorstellen, sofern stellen wir einiges vor, was das Dasein des

Dinges setzt, (nach Erkl. 4. Th. 4.) das ist, (nach S. 18. Th. 3.) was Hoffnung oder Furcht nährt, und folglich ist die Gemüthsbewegung gegen ein mögliches Ding gewaltiger. W. z. b. w.

Zusatz.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht da ist, und welches wir als zufällig uns vorstellen, ist viel gelinder, als wenn wir das Ding als uns jetzt gegenwärtig vorstellten.

Beweis.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, welches wir als gegenwärtig daseiend uns vorstellen ist heftiger, als wenn wir dasselbe als zukünftig uns vorstellten, (nach Zus. S. 9. Th. 4.) und ist viel gewaltiger, wenn wir uns vorstellen, daß die Zukunft nicht weit entfernt sei von der Gegenwart. (nach S. 10. Th. 4.) Es ist daher die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, dessen Zeit des Daseins wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, viel gelinder als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten, und dennoch (nach obig. S.) ist sie heftiger, als wenn wir das Ding als zufällig uns vorstellten; und folglich wird die Gemüthsbewegung gegen ein zufälliges Ding viel gelinder sein, als wenn wir das Ding als uns jetzt gegenwärtig vorstellten.

Satz 13.

Die Gemüthsbewegung gegen ein

zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht da ist, ist, wenn alles übrige gleich ist, gelinder als die Gemüthsbewegung gegen ein vergangenes Ding.

Beweis.

Wiefern wir ein Ding als zufällig uns vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges erregt, welche das Dasein des Dinges setzte. (nach Erkl. 3. Th. 4.) Dagegen aber (nach der Voraussetzung) stellen wir einiges uns vor, was das gegenwärtige Dasein des Dinges ausschließt. Aber wiefern wir es mit Beziehung auf die Vergangenheit vorstellen, sofern wird angenommen, daß wir etwas vorstellen, was es ins Gedächtniß bringt, oder was die Vorstellung des Dinges erregt, (siehe S. 18. Th. 2. mit der Anm. dazu) und folglich insofern macht, daß wir es als wenn es gegenwärtig wäre betrachten. (nach Zus. S. 17. Th. 2.) Und folglich (nach S. 9. Th. 4.) ist die Gemüthsbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht da ist, wenn alles übrige gleich ist, gelinder, als die Gemüthsbewegung gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

Satz 14.

Die richtige Erkenntniß des guten und bösen kann, wiefern sie richtig ist, keine Gemüthsbewegung hemmen, sondern

dern nur, wiefern sie als Gemüthsbewegung betrachtet wird.

Beweis.

Die Gemüthsbewegung ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Kraft des Daseins seines Körpers bejaht, als vorher; (nach der allgem. Erkl. der Gemüthsb.) und hat folglich (nach S. 1. Th. 4.) nichts positives, was durch die Gegenwart des richtigen aufgehoben werden könnte, und also kann die richtige Erkenntniß des guten und bösen, wiefern sie richtig ist, keine Gemüthsbewegung hemmen. Aber wiefern sie Gemüthsbewegung ist, (siehe S. 8. Th. 4.) wenn sie stärker ist als die zu hemmende Gemüthsbewegung, kann sie nur in sofern (nach S. 7. Th. 4.) die Gemüthsbewegung hemmen. W. z. b. w.

Satz 15.

Die Neigung, welche aus der richtigen Erkenntniß des guten und bösen entspringt, kann durch viele andre Neigungen, welche aus uns bestürmenden Gemüthsbewegungen entspringen, erstickt oder gehemmt werden.

Beweis.

Aus der richtigen Erkenntniß des guten und bösen, wiefern diese (nach S. 8. Th. 4.) Gemüthsbewegung ist, entspringt nothwendig Neigung, (nach Erkl. 1. der Gemüthsbew.) die um

so größer ist, je größer die Gemüthsbewegung ist, aus der sie entspringt. (nach S. 37. Th. 3.) Aber weil diese Neigung (nach der Voraussezzung) daraus entspringt, daß wir etwas richtig verstehn, erfolgt sie also in uns, inwiefern wir thätig sind, (nach S. 3. Th. 3.) und muß also aus unserem Wesen allein verstanden werden; (nach Erkl. 2. Th. 3.) und folglich (nach S. 7. Th. 3.) muß ihre Gewalt und ihr Wachsthum aus dem menschlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Neigungen ferner, die aus den uns bestürmenden Gemüthsbewegungen entspringen, sind auch um so größer, je gewaltiger diese Gemüthsbewegungen sind. Folglich muß ihre Gewalt und ihr Wachsthum (nach S. 5. Th. 4.) aus dem Vermögen der äußern Ursachen erklärt werden, welches mit dem unsrigen verglichen unser Vermögen unbestimmbar übertrifft. (nach S. 3. Th. 4.) Also können die Neigungen, welche aus ähnlichen Gemüthsbewegungen entspringen, gewaltiger sein als diejenige, welche aus der richtigen Erkenntniß des guten und bösen entspringt, und können diese daher (nach S. 7. Th. 4.) hemmen oder ersticken. W. z. b. w.

Satz 16.

Die Neigung, welche aus der Erkenntniß des guten und bösen entspringt, inwiefern diese Erkenntniß auf die Zu-

kunft sich bezieht, kann leichter durch die Neigung zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen gehemmt oder erstickt werden.

Beweis.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, das wir als zukünftig uns vorstellen, ist gelinder als gegen ein gegenwärtiges. (nach Zus. S. 9. Th. 4.) Aber die Neigung, welche aus der richtigen Erkenntniß des guten und bösen entspringt, kann, selbst wenn diese Erkenntniß auf in der Gegenwart gute Dinge geht, erstickt oder gehemmt werden durch irgend eine willkürliche Neigung. (nach vor. S. dessen Beweis allgemein ist) Also kann die Neigung, welche aus derselben Erkenntniß entspringt, wiefern diese sich auf die Zukunft bezieht, leichter gehemmt oder erstickt werden u. s. w. W. z. b. w.

Satz 17.

Die Neigung, welche aus der richtigen Erkenntniß des guten und bösen entspringt, wiefern diese auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter gehemmt werden durch die Neigung zu Dingen, welche gegenwärtig sind.

Beweis.

Dieser Satz wird auf dieselbe Weise wie der vorhergehende bewiesen aus Zus. S. 12. Th. 4.

Anmerkung.

Hiedurch glaube ich die Ursach aufgezeigt zu haben, weshalb die Menschen mehr von der Meinung als von dem richtigen Urtheil bewegt werden, und weshalb die richtige Erkenntniß des guten und bösen Unruhe im Gemüth erwecke, und häufig von der Sinnenlust jeglicher Art besiegt werde. Daher entstand jener Ausspruch des Dichters:

Ich erkenn' und preise das bessre,
Schlechterem geb' ich Gehör *).

Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinn gehabt zu haben, wenn er sagt: Wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens **). Und dies sage ich nicht zu dem Ende, um daraus zu schließen, es sei vorzüglicher nicht zu wissen als zu wissen, oder, in Beziehung auf die Mäßigung der Gemüthsbewegungen sei kein Unterschied zwischen dem Thoren und dem Einsichtvollen, sondern deshalb, weil es nothwendig ist, sowohl das Vermögen als die Ohnmacht unserer Natur zu erkennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft vermöge und was sie nicht vermöge in Beziehung auf die Mäßigung der Gemüthsbewegungen; und ich habe mir vorgenommen in diesem Theile nur von der menschlichen Ohnmacht zu handeln. Denn von der Macht der Vernunft über die Gemüthsbewegungen habe ich beschlossen besonders zu reden.

Satz 18.

Die Neigung, welche aus der Lust

*) Ovid Verwandlungen, B. 7. V. 20. und 21.
**) Prediger Salomo Cap. 1. V. 18.

entspringt ist, wenn alles übrige gleich ist, stärker, als die Neigung welche aus der Unlust entspringt.

Beweis.

Neigung ist das Wesen selbst des Menschen, (nach Erkl. 1. der Gemüthsbew.) das ist, (nach S. 7. Th. 3.) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Deshalb wird die Neigung, welche aus der Lust entspringt, erweitert oder vermehrt durch die Gemüthsbewegung selbst der Lust; (nach der Erklär. der Lust in der Anm. S. 11. Th. 3.) dagegen die aus der Unlust entspringende Neigung wird durch die Gemüthsbewegung selbst der Unlust (nach derf. Anm.) vermindert oder gehemmt. Folglich muß die Gewalt der Neigung, welche aus der Lust entspringt, erklärt werden aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äußern Ursach, die aber aus der Unlust entspringende Neigung allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung.

Durch dies wenige habe ich die Ursachen der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit, und weshalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen erläutert. Jetzt ist übrig zu zeigen, was das sei, was die Vernunft uns vorschreibt, und welche Gemüthsbewegungen mit den Gesetzen der menschlichen Vernunft übereinkommen, welche hingegen ihnen ent-

gegengesetzt sind. Aber eher ich dies in unsrer weitläuftigen geometrischen Ordnung zu beweisen anfange, scheint es gut die Gebote selbst der Vernunft hier im voraus kurz aufzuzeigen, damit um so leichter von einem jeglichen gefaßt werde, was ich meine. Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, so verlangt also sie selbst, daß ein jeder sich liebe, seinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich ist suche, und alles was den Menschen zu größerer Vollkommenheit wahrhaft leitet erstrebe, und überhaupt, daß ein jeglicher sein Sein so viel an ihm liegt zu erhalten sich bestrebe. Dies ist so nothwendig wahr, als daß das ganze größer ist als sein Theil. (siehe S. 4. Th. 3.) Da ferner Tugend (nach Erkl. 8. Th. 4.) nichts anderes ist, als handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur, und jeder sein Sein (nach S. 7. Th. 3.) nur zu erhalten strebt nach den Gesetzen seiner eignen Natur, so folgt hieraus erstens: die Grundlage der Tugend sei das Bestreben selbst das eigne Sein zu erhalten, und das Glück bestehe darin, daß der Mensch sein Sein erhalten kann. Zweitens folgt, die Tugend sei ihrer selbst wegen zu begehren, und es gebe nichts was vortrefflicher oder uns nützlicher wäre als sie, um dessenwillen sie begehrt werden müßte. Endlich folgt drittens, daß die Selbstmörder Geistes ohnmächtig sind, und gänzlich von äußeren ihrer Natur widerstrebenden Ursachen besiegt werden. Außerdem folgt aus Foderungss. 4. Theil 2. daß wir niemals es dahin bringen können, daß wir zur Erhaltung unseres Seins außer uns selbst nichts bedürfen, und so leben, daß wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche außer uns sind, haben. Wenn wir überdies auf unsern Geist sehn, so wäre

gewiß unser Verstand unvollkommner, wenn der Geist allein wäre, und außer sich selbst nichts verstände. Es giebt daher vieles außer uns, was uns nützlich und was deshalb zu begehren ist. Unter diesem kann nichts vorzüglicheres erdacht werden, als das was gänzlich mit unsrer Natur übereinkömmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur sich mit einander verbinden, so bilden sie ein Individuum, das noch einmal so mächtig ist als ein einzelnes. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; ich sage, die Menschen können nichts vorzüglicheres zur Erhaltung ihres Seins sich wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper aller gleichsam Einen Geist und Einen Körper bilden, und alle zugleich, so viel sie vermögen, ihr Sein zu erhalten streben, und alle zugleich aller gemeinschaftlichen Nutzen für sich suchen. Hieraus folgt, daß die Menschen, welche von der Vernunft gelenkt werden, das ist, die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch den übrigen Menschen wünschten, und daß sie also gerechte, treue und Menschen von Ehre sind.

Dies sind die Gebote der Vernunft, welche ich hier kurz darzustellen mir vorgenommen hatte, bevor ich anfinge sie weitläuftig der Reihe nach zu beweisen. Dies habe ich gethan, um wo möglich die Aufmerksamkeit derer mir zu verschaffen, welche glauben, diese Grundlehre, daß nämlich jeder gehalten ist das ihm nützliche zu suchen, sei eine Grundlehre der Gottlosigkeit, und nicht vielmehr die Grundlage der Tugend und Frömmigkeit. Da ich nun kurz gezeigt habe, daß die Sache

sich umgekehrt verhalte, gehe ich weiter um dies auf demselben Wege zu beweisen, auf dem wir bis jetzt fortgeschritten sind.

Satz 19.

Ein jeder begehrt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält.

Beweis.

Die Erkenntniß des guten und bösen ist (nach S. 8. Th. 4.) die Gemüthsbewegung selbst der Lust oder Unlust, wiefern wir derselben uns bewußt sind; und also (nach S. 28. Th. 3.) begehrt ein jeder nothwendig das was er für gut, und meidet dagegen das was er für schlecht hält. Aber diese Begierde ist nichts anderes, als das Wesen oder die Natur selbst des Menschen. (nach der Erkl. der Beg. in der Anm. S. 9. Th. 3. und Erkl. 1. der Gemüthsbew.) Also begehrt oder meidet nothwendig ein jeder den Gesetzen seiner Natur gemäß u. s. w. W. z. b. w.

Satz 20.

Je mehr ein jeder strebt und vermag das ihm nützliche zu suchen, das ist, sein Sein zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt; und dagegen wiefern jeder unterläßt das ihm nützliche zu suchen, das ist, sein Sein zu erhalten, in so weit ist er ohnmächtig.

Beweis.

Die Tugend ist das menschliche Vermögen

selbst, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird, (nach Erkl. 8. Th. 4.) das ist, (nach S. 7. Th. 3.) welches allein aus dem Bestreben erklärt wird, mit welchem der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Je mehr daher ein jeder sein Sein zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich, (nach S. 4. und 6. Th. 3.) wiefern einer sein Sein zu erhalten unterläßt, sofern ist er ohnmächtig. W. z. b. w.

Anmerkung.

Niemand unterläßt also, wenn er nicht von äußern und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm nützliche zu begehren oder sein Sein zu erhalten. Niemand, sage ich, meidet das Essen oder bringt sich selber ums Leben der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß, sondern von äußern Ursachen gezwungen; dies kann auf viele Arten geschehn. Es tödtet nämlich einer sich selbst gezwungen von einem andern, der ihm die rechte Hand, in welcher er zufällig ein Schwert hält, umdreht, und ihn zwingt den Degen gegen sein eignes Herz zu wenden. Oder wenn einer durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, wie Seneca, seine Adern zu öffnen, das ist, geneigt ist einem größern Uebel durch ein kleineres zu entgehn. Oder endlich wenn verborgene äußre Ursachen seine Vorstellung so stimmen und seinen Körper so erregen, daß dieser eine andre der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Idee geben kann. (nach S. 10. Th. 3.) Aber daß der Mensch gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte

nicht da zu sein, oder in eine andre Gestalt sich zu verwandeln, ist so unmöglich, als daß aus nichts etwas werde, wie jeder bei geringem Nachdenken einsehn kann.

Satz 21.

Niemand kann die Neigung haben glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, der nicht zugleich die Neigung hat zu sein, zu handeln und zu leben, das ist, wirklich da zu sein.

Beweis.

Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist für sich klar und auch aus der Erklärung der Neigung. Denn die Neigung (nach Erkl. 1. der Gemüthsb.) glücklich oder gut zu leben, zu handeln u. s. w. ist das Wesen selbst des Menschen, das ist, (nach S. 7. Th. 3.) das Bestreben, womit ein jeder sein Sein zu erhalten strebt. Also kann niemand die Neigung haben u. s. w. W. z. b. w.

Satz 22.

Keine Tugend kann früher als diese (nämlich als das Bestreben sich zu erhalten) begriffen werden.

Beweis.

Das Bestreben sich zu erhalten ist das Wesen selbst des Dinges. (nach S. 7. Th. 3.) Wenn daher eine Tugend früher als diese, nämlich als dies Bestreben, begriffen werden könnte: so würde also (nach Erkl. 8. Th. 4.) das Wesen des Dinges selbst früher als es selbst begriffen

werden, welches (wie für sich klar) albern ist. Also kann keine Tugend u. s. w. W. z. b. w.

Zusatz.

Das Bestreben sich zu erhalten ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn es kann kein andrer Grundtrieb früher als dieser begriffen werden, (nach ob. S.) und ohne denselben (nach S. 21. Th. 4.) kann keine Tugend begriffen werden.

Satz 23.

Von dem Menschen, wiefern er etwas zu thun dadurch bestimmt wird, daß er unvollständige Ideen hat, kann man nicht absolut sagen, daß er tugendhaft handle; sondern nur wiefern er dadurch bestimmt wird, daß er einsieht.

Beweis.

Wiefern der Mensch dadurch zum thun bestimmt wird, daß er unvollständige Ideen hat, sofern (nach S. 1. Th. 3.) leidet er, das ist, (nach Erkl. 1. und 2. Th. 3.) er thut etwas was aus seinem bloßen Wesen nicht aufgefaßt werden kann, das ist, (nach Erkl. 8. Th. 4.) was nicht vermöge seiner Tugend erfolgt. Aber wiefern er etwas zu thun bestimmt wird dadurch, daß er einsieht, sofern (nach dems. S. 1. Th. 3.) ist er thätig, das ist, (nach Erkl. 2. Th. 3.) er thut etwas, was aus seinem bloßen Wesen aufgefaßt wird, oder (nach Erkl. 8. Th. 4.) was aus seiner Tugend vollständig erfolgt. W. z. b. w.

Satz 24.

Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (dieses dreies bedeutet dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eignen Vortheil sucht.

Beweis.

Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes (nach Erkl. 8. Th. 4.) als nach den Gesetzen seiner eignen Natur handeln. Aber nur in sofern handeln wir, sofern wir einsehn. (nach S. 3. Th. 3.) Also ist tugendhaft handeln nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, und das (nach Zus. S. 22. Th. 4.) aus dem Grunde, daß man seinen eignen Vortheil sucht. W. z. b. w.

Satz 25.

Niemand strebt sein Sein zu erhalten eines andern Dinges wegen.

Beweis.

Das Bestreben, wodurch jegliches Ding in seinem Sein zu beharren strebt, wird allein erklärt aus dem Wesen des Dinges selbst, (nach S. 7. Th. 3.) und nur daraus daß dies gegeben ist, nicht aber aus eines andern Dinges Wesen folgt nothwendig, (nach S. 6. Th. 3.) daß jeder sein Sein zu erhalten strebt. Außerdem erhellt dieser Satz aus Zus. S. 22. Th. 4. Denn wenn der Mensch eines andern Dinges

wegen sein Sein zu erhalten strebte, dann wäre dieses Ding die erste Grundlage der Tugend, (wie für sich klar ist) was (nach dem angeführten Zus.) albern ist. Also strebt niemand sein Sein u. s. w. W. z. b. w.

Satz. 26.

Alles wonach wir der Vernunft gemäß streben ist nichts anderes als das Einsehn, und der Geist hält, sofern er die Vernunft anwendet, nichts anderes für nützlich für ihn als das, was ihn zur Einsicht führt.

Beweis.

Das Bestreben sich zu erhalten ist nichts als das Wesen des Dinges selbst, (nach S. 7. Th. 3.) welches, wiefern es als solches da ist, auch begriffen wird als die Kraft habend im Dasein zu beharren, (nach S. 6. Th. 3.) und das zu thun, was aus seiner gegebnen Natur nothwendig erfolgt. (siehe die Erklär. der Begierde in der Anm. S. 9. Th. 3.) Aber das Wesen der Vernunft ist nichts anderes, als unser Geist, wiefern er hell und bestimmt einsieht. (siehe die Erklär. ders. in Anm. 2. S. 40. Th. 2.) Also (nach S. 40. Th. 2.) ist alles, wonach wir der Vernunft gemäß streben, nichts anderes als das Einsehn. Ferner, da dies Bestreben des Geistes, durch welches der Geist, wiefern er vernunftmäßig verfährt, sein Sein zu erhalten strebt, nichts ande-

res ist als das Einsehn: (nach dem ersten Theil dieses Satzes) so ist also dies Bestreben nach Einsicht (nach Zus. S. 22. Th. 4.) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht streben irgend eines Zweckes wegen (nach S. 25. Th. 4.) die Dinge einzusehn; sondern vielmehr der Geist wird, wiefern er vernunftmäßig verfährt, nichts als für ihn gut begreifen können, als das, was ihn zur Einsicht führt. (nach Erkl. 1. Th. 4.) W. z. b. w.

Satz 27.

Wir wissen von nichts gewiß, daß es gut oder böse sei als von dem, was uns wirklich zur Einsicht führt, oder was hindern kann, daß wir einsehn.

Beweis.

Der Geist begehrt, wiefern er der Vernunft gemäß verfährt, nichts anderes, als das Einsehn, und hält nichts anderes für ihn nützlich als das, was zur Einsicht führt. (nach vor. S.) Aber der Geist (nach S. 41. und 43. Th. 2. nebst der Anm.) hat nur Gewißheit über die Dinge, wiefern er vollständige Ideen hat, oder (was nach Anm. S. 40. Th. 2. dasselbe ist) wiefern er der Vernunft gemäß verfährt. Also wissen wir nur von dem gewiß daß es gut ist, was uns wirklich zur Einsicht führt, und dagegen von demjenigen daß es böse ist, was uns an der Einsicht hindern kann. W. z. b. w.

Satz 28.

Des Geistes höchstes Gut ist die Er-

kenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott zu erkennen.

Beweis.

Das höchste, was der Geist einsehn kann ist Gott, das ist (nach Erkl. 6. Th. 1.) das absolut unendliche Seiende, und ohne welches (nach S. 15. Th. 1.) nichts sein noch begriffen werden kann; und folglich ist (nach S. 26. und 27. Th. 4.) das höchste nützliche für den Geist, oder (nach Erkl. 1. Th. 4.) das höchste Gut die Erkenntniß Gottes. Ferner handelt der Geist nur in sofern, in wiefern er einsieht, (nach S. 1. und 3. Th. 3.) und nur in sofern (nach S. 23. Th. 4.) kann man von ihm absolut sagen, daß er tugendhaft handle. Des Geistes absolute Tugend ist daher das Einsehn. Aber das höchste, was der Geist einsehn kann ist Gott. (wie wir eben bewiesen haben) Also ist die höchste Tugend des Geistes Gott einzusehn oder zu erkennen. W. z. b. w.

Satz 29.

Jedes einzelne Ding, dessen Natur gänzlich verschieden ist von der unsrigen, kann unser Vermögen der Thätigkeit weder erweitern noch hemmen, und überhaupt kann kein Ding für uns gut noch schlecht sein, wenn es nicht etwas gemeinschaftliches mit uns hat.

Beweis.

Das Vermögen jedes einzelnen Dinges, und

folglich (nach Zus. S. 10. Th. 2.) des Menschen, durch welches er da ist und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge bestimmt, (nach S. 28. Th. 1.) dessen Natur (nach S. 6. Th. 2.) aus derselben Eigenschaft verstanden werden muß, aus welcher die menschliche Natur begriffen wird. Unser Vermögen der Thätigkeit also, wie es auch begriffen werde, kann bestimmt und folglich erweitert oder gehemmt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches etwas gemeinschaftliches mit uns hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen gänzlich verschieden ist. Und weil wir das gut oder schlecht nennen, was Ursach der Lust oder Unlust ist, (nach S. 8. Th. 4.) das ist, (nach Anm. S. 11. Th. 3.) was unser Vermögen der Thätigkeit vermehrt oder vermindert, erweitert oder hemmt: so kann also ein Ding, dessen Natur von der unsrigen gänzlich verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. W. z. b. w.

Satz 30.

Kein Ding kann durch das, was es mit unsrer Natur gemeinschaftlich hat schlecht sein; sondern wiefern es für uns schlecht ist, sofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis.

Wir nennen das böse oder schlecht, was Ursach der Unlust ist, (nach S. 8. Th. 4.) das ist,

(nach

(nach Erkl. derſ. in der Anm. S. 11. Th. 3.) was unſer Vermögen der Thätigkeit vermindert oder hemmt. Wenn daher ein Ding durch das, was es mit uns gemeinſchaftlich hat, für uns ſchlecht wäre: ſo könnte alſo dies Ding eben das, was es mit uns gemeinſchaftlich hat vermindern oder hemmen. Dies iſt (nach S. 4. Th. 3.) albern. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinſchaftlich hat, für uns ſchlecht ſein; ſondern umgekehrt, wiefern es ſchlecht iſt, das iſt, (wie wir eben gezeigt haben) wiefern es unſer Vermögen der Thätigkeit vermindern oder hemmen kann, ſofern (nach S. 5. Th. 3.) iſt es uns entgegengeſetzt. W. z. b. w.

Satz 31.

Wiefern ein Ding mit unſrer Natur übereinſtimmt, ſofern iſt es nothwendig gut.

Beweis.

Denn wiefern ein Ding mit unſrer Natur übereinſtimmt, kann es (nach vor. S.) nicht ſchlecht ſein. Es wird alſo nothwendig entweder gut ſein, oder weder gut noch ſchlecht. Wenn dies letztere angenommen wird, daß es weder gut noch ſchlecht ſei, ſo wird alſo (nach Grundſ. 3. Th. 1.) aus ſeiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unſrer Natur dient, das iſt, (nach der Vorausſetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges ſelbſt dient. Aber dies iſt al-

bern; (nach S. 6. Th. 3.) es wird daher, wiefern es mit unsrer Natur übereinstimmt, nothwendig gut sein. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß ein Ding uns um so nützlicher ist, oder um so mehr gut, je mehr es mit unsrer Natur übereinstimmt; und dagegen ein Ding in sofern um so mehr mit unsrer Natur übereinstimmt, je nützlicher es uns ist. Denn sofern es mit unsrer Natur nicht übereinstimmt, wird es nothwendig von unsrer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt sein. Wenn verschieden, dann (nach S. 29. Th. 4.) kann es weder gut noch schlecht sein; wenn aber entgegengesetzt, so wird es auch dem entgegengesetzt sein, was mit unsrer Natur übereinstimmt, das ist, (nach ob. S.) dem guten entgegengesetzt oder schlecht. Es kann also nichts auf eine andere Weise gut sein, als wiefern es mit unsrer Natur übereinstimmt, und folglich, je mehr ein Ding mit unsrer Natur übereinstimmt, um so nützlicher ist es, und umgekehrt. W. z. b. w.

Satz 32.

Wiefern die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind, sofern kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen.

Beweis.

Wenn man sagt, daß etwas von Natur übereinstimme, versteht man darunter, daß es

durch sein Vermögen übereinstimme, (nach S. 7. Th. 3.) nicht aber durch seine Ohnmacht oder Verneinung; und folglich (siehe Anm. S. 3. Th. 3.) auch nicht durch Leidenschaft. Deshalb kann man von den Menschen, wiefern sie den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Sache ist auch für sich klar. Denn wer sagt, daß weiß und schwarz nur darin übereinstimmen, daß keins von beiden roth sei, der behauptet schlechthin, daß weiß und schwarz in keiner Hinsicht übereinstimmen. So auch wenn jemand sagt, daß Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, daß beide begränzt sind, ohnmächtig, oder daß sie nicht da sind vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur, oder endlich daß sie von der Macht der äußern Ursachen unbestimmbar übertroffen werden: so behauptet dieser durchweg, daß Stein und Mensch in keiner Hinsicht übereinstimmen. Denn was in der bloßen Verneinung oder in dem was es nicht hat übereinstimmt, das stimmt in keiner Hinsicht wirklich überein.

Satz 33.

Die Menschen können von Natur abweichen von einander, wiefern sie von Gemüthsbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, und sofern ist ein und derselbe Mensch wankelmüthig und unbeständig.

Beweis.

Die Natur oder das Wesen der Gemüths-

bewegungen kann nicht durch unser Wesen oder unsre Natur allein ausgedrückt werden; (nach Erkl. 1. und 2. Th. 3.) sondern muß erklärt werden aus dem Vermögen, das ist, (nach S. 7. Th. 3.) aus der Natur der äußern Ursachen in Vergleich mit der unsrigen. Daher kömmt es, daß es so viele Formen jeglicher Gemüthsbewegung giebt, als es Formen der Gegenstände giebt, von denen wir erregt werden; (siehe S. 56. Th. 3.) und daß die Menschen von einem und demselben Gegenstande auf verschiedene Art erregt werden, (siehe S. 51. Th. 3.) und sofern von Natur abweichen, und endlich daß ein und derselbe Mensch (nach dems. S. 51. Th. 3.) gegen denselben Gegenstand auf verschiedene Art erregt wird, und sofern wankelmüthig ist, u. s. w. W. z. b. w.

Satz 34.

Wiefern die Menschen von Gemüthsbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, können sie einander entgegengesetzt sein.

Beweis.

Ein Mensch z. B. Petrus kann die Ursach sein, daß Paulus Unlust hat, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paulus haßt, (nach S. 16. Th. 3.) oder weil Petrus allein ein Ding in Besitz hat, welches Paulus selbst auch liebt, (siehe S. 32. Th. 3. mit der Anm. dazu) oder aus andern Ursachen. (die wichtigsten ders.

siehe in der Anm. S. 55. Th. 3.) Und daher wird es kommen, (nach Erkl. 7. der Gemüthsb.) daß Paulus den Petrus haßt, und folglich ist es leicht möglich, (nach S. 40. Th. 3. mit der Anm. dazu) daß Petrus den Paulus wieder haßt, und daß sie also (nach S. 39. Th. 3.) einander übles zuzufügen streben, das ist, (nach S. 30. Th. 4.) daß sie einander entgegengesetzt sind. Aber die Gemüthsbewegung der Unlust ist immer Leidenschaft. (nach S. 59. Th. 3.) Also können die Menschen, wiefern sie von Gemüthsbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, einander entgegengesetzt sein. W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich habe gesagt, Paulus hasse den Petrus, weil er sich vorstellt, dieser besitze das, was Paulus selbst auch liebt. Daraus scheint bei dem ersten Anblick zu folgen, daß diese beiden deshalb weil sie dasselbe lieben, und folglich deshalb weil sie von Natur übereinstimmen einander zum Schaden gereichen. Wäre dies nun richtig, so müßten Satz 30. und 31. Theil 4. unrichtig sein. Aber wenn wir die Sache gehörig abwägen wollen, so werden wir sehn, daß alles dies durchaus übereinstimme. Denn diese beiden sind einander nicht zur Last, wiefern sie von Natur übereinstimmen, das ist, wiefern beide dasselbe lieben, sondern wiefern sie von einander abweichen. Denn wiefern beide dasselbe lieben, wird eben dadurch beider Liebe genährt, (nach S. 31. Th. 3.) das ist, (nach Erkl. 6. der Gemüthsb.) eben dadurch wird beider Lust genährt. Daher ist es ganz falsch, daß beide einander zur Last sind, wiefern

sie dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen. Sondern die Ursach jener Sache ist, wie ich gesagt habe, keine andre, als weil wir annehmen daß sie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an Petrus habe die Idee eines geliebten Dinges, das er jetzt in Besitz hat, und Paulus dagegen die Idee eines geliebten Dinges, das er verloren hat. Daher kömmt es, daß dieser von Unlust, und jener dagegen von Lust erfüllt ist, und sie sofern einander entgegengesetzt sind. Und auf diese Art können wir leicht zeigen, daß die übrigen Ursachen des Hasses allein darin liegen, daß die Menschen von Natur verschieden sind, und nicht in dem, worin sie übereinstimmen.

Satz 35.

Wiefern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, nur insofern stimmen sie von Natur immer nothwendig überein.

Beweis.

Wiefern die Menschen von Gemüthsbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, können sie von Natur verschieden sein, (nach S. 33. Th. 4.) und einander entgegengesetzt. (nach vor. S.) Aber nur insofern sagt man die Menschen handeln, wiefern sie nach der Leitung der Vernunft leben, (nach S. 3. Th. 3.) und also muß alles, was aus der menschlichen Natur, wiefern sie durch die Vernunft erklärt wird, folgt, (nach Erkl. 2. Th. 3.) durch die menschliche Natur allein als durch seine nächste Ursach

verstanden werden. Aber weil ein jeglicher den Gesetzen seiner Natur gemäß das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen strebt, was er für schlecht hält; (nach S. 19. Th. 4.) und da überdies das, was wir nach dem Gebot der Vernunft für gut oder für schlecht halten, nothwendig gut oder schlecht ist; (nach S. 41. Th. 2.) so thun also die Menschen, wiefern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menschlichen Natur und folglich jeglichem Menschen nothwendig gut ist, das ist, (nach Zus. S. 31. Th. 4.) was mit der Natur jegliches Menschen übereinstimmt, und also stimmen die Menschen auch unter sich, wiefern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

Zusatz 1.

Es giebt in der Natur der Dinge nichts einzelnes, was dem Menschen nützlicher wäre als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist am nützlichsten was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, (nach Zus. S. 31. Th. 4.) das ist, (wie für sich deutlich) der Mensch. Aber der Mensch handelt durchaus gemäß den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt, (nach Erkl. 2. Th. 3.) und stimmt nur insofern immer nothwendig überein mit der Natur eines andern Menschen; (nach vor. S.)

also giebt es unter den einzelnen Dingen nichts dem Menschen nützlicheres, als der Mensch u. s. w. W. z. b. w.

Zusatz 2.

Wenn jeglicher Mensch das ihm nützliche sucht, grade dann sind die Menschen am meisten einander nützlich. Denn je mehr ein jeglicher das ihm nützliche sucht und sich zu erhalten strebt, um desto mehr ist er mit Tugend begabt, (nach S. 20. Th. 4.) oder was dasselbe ist, (nach Erkl. 8. Th. 4.) mit desto größerem Vermögen ist er begabt zu handeln nach den Gesetzen seiner Natur, das ist, (nach S. 3. Th. 3.) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Aber die Menschen stimmen dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben. (nach obig. S.) Also (nach vor. Zus.) grade dann werden die Menschen am meisten einander nützlich sein, wenn ein jeglicher das ihm nützliche sucht. W. z. b. w.

Anmerkung.

Was wir eben bewiesen haben bestätigt auch die Erfahrung selbst täglich durch so viele und so augenscheinliche Zeugnisse, daß es fast in jedermanns Munde ist: der Mensch sei dem Menschen ein Gott. Doch ist selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr ist es so mit ihnen bestellt, daß sie meistentheils neidisch und einander zur Last sind. Dennoch aber können sie schwer ein einsiedlerisches Leben ertragen, so daß die Erklärung, der Mensch sei ein gesellschaftliches Thier, bei vielen großen Beifall gefunden

hat. Und wirklich verhält sich die Sache so, daß aus dem gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen viel mehr Vortheile entstehn als Nachtheile. Die Satyriker mögen daher so viel sie wollen die menschlichen Verhältnisse bespötteln, und die Theologen sie verdammen, und die Mißmüthigen mögen aus allen Kräften ein ungebildetes und bäurisches Leben preisen, und die Menschen verachten und das Vieh bewundern: dennoch werden die Menschen erfahren, daß sie durch gegenseitige Hülfsleistung viel leichter was sie bedürfen sich verschaffen, und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, abwenden können. Wobei ich noch übergehe, daß es viel vorzüglicher sei, und unserer Erkenntniß bei weitem würdiger, die Thaten der Menschen als des Viehs zu betrachten. Aber anderswo hierüber ausführlicher.

Satz 36.

Das höchste Gut derer, welche der Tugend nachtrachten, ist allen gemeinschaftlich, und alle können sich desselben gleich sehr erfreuen.

Beweis.

Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln, (nach S. 24. Th. 4.) und alles was wir der Vernunft gemäß zu thun streben, ist einsehn, (nach S. 26. Th. 4.) und also (nach S. 28. Th. 4.) besteht das höchste Gut derer, welche der Tugend nachtrachten, im erkennen Gottes, das ist (nach S. 47. Th. 2. mit der Anm. dazu) ein Gut, welches allen Menschen gemeinschaftlich ist, und von allen Men-

schen, wiefern sie derselben Natur sind, gleich sehr besessen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung.

Fragt aber jemand, wenn nun das höchste Gut derer, welche der Tugend nachtrachten, nicht allen gemeinschaftlich wäre, ob nicht daraus wie oben (siehe S. 34. Th. 4.) folgen würde, daß die Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, das ist, (nach S. 35. Th. 4.) die Menschen, wiefern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären: so dient ihm zur Antwort, daß es nicht zufällig, sondern aus der Natur selbst der Vernunft entspringe, daß das höchste Gut des Menschen allen gemeinschaftlich sei, nämlich, weil es aus dem menschlichen Wesen selbst, wiefern dies durch die Vernunft erklärt ist, abgeleitet wird, und weil ein Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört (nach S. 47. Th. 2.) zu des menschlichen Geistes Wesen, eine vollständige Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.

Satz 37.

Das Gut, welches jeglicher, der der Tugend nachtrachtet, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und um so mehr, je größer seine Erkenntniß Gottes ist.

Beweis.

Die Menschen, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am

nützlichsten, (nach Zus. 1. S. 35. Th. 4.) und wir werden also (nach S. 19. Th. 4.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig uns bestreben zu machen, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das jeder, welcher nach dem Gebot der Vernunft lebt, das ist, (nach S. 24. Th. 4.) welcher der Tugend nachtrachtet, für sich begehrt, ist das Einsehn. (nach S. 26. Th. 4.) Also wird jeglicher, der der Tugend nachtrachtet, das Gut, welches er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen. Ferner ist die Neigung, wiefern sie sich auf den Geist bezieht, das Wesen selbst des Geistes. (nach Erkl. 1. der Gemüthsbew.) Aber das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntniß, (nach S. 11. Th. 2.) welche die Erkenntniß Gottes enthält, (nach S. 47. Th. 2.) und ohne welche (nach S. 15. Th. 1.) es weder sein noch begriffen werden kann. Und folglich eine je größere Kenntniß Gottes das Wesen des Geistes enthält, um so größer wird auch die Neigung sein, mit welcher der, welcher der Tugend nachtrachtet, das für sich begehrte Gut einem andern mitzutheilen geneigt ist. W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Das Gut, das der Mensch für sich begehrt und liebt, wird er um so beharrlicher lieben, wenn er sieht, daß andere dasselbe lieben, (nach S. 31. Th. 3.) und folglich (nach Zus. desselb. S.)

wird er sich bestreben, daß die übrigen dasselbe lieben. Weil nun dies Gut allen gemeinschaftlich ist, (nach vor. S.) und alle desselben sich erfreuen können, so wird er also sich bestreben, (aus demf. Grunde) daß alle sich desselben erfreuen, und (nach S. 37. Th. 3.) um so mehr, je mehr er dieses Gut genießt. W. z. b. w.

Anmerkung 1.

Wer nur aus Gemüthsbewegung sich bestrebt, daß die übrigen eben das lieben, was er selbst liebt, und daß die übrigen nach seinem Kopfe leben, handelt nur mit gesetzloser Heftigkeit, und ist deshalb verhaßt, vornämlich denen, welchen etwas anderes gut scheint, und die deshalb auch sich bemühen und mit derselben gesetzlosen Heftigkeit sich bestreben, daß die übrigen dagegen nach ihrem Kopfe leben. Da ferner das höchste Gut, das die Menschen ihrer Gemüthsbewegung gemäß begehren, oft von der Art ist, daß nur Einer dasselbe besitzen kann, so ist die Folge, daß die welche lieben im Geist nicht einig mit sich selbst sind, und, während sie sich freudig in Lobeserhebungen des geliebten Dinges ergießen, doch besorgt sind, man möchte ihnen glauben. Aber wer die übrigen durch Vernunft zu leiten strebt, der handelt nicht mit gesetzloser Heftigkeit, sondern leutselig und gütig, und ist im Geiste durchaus einig mit sich. Ferner rechne ich zur Religion alles, wozu wir geneigt sind und was wir thun, wovon wir Ursach sind, wiefern wir eine Idee von Gott haben, oder wiefern wir Gott erkennen. Aber die Neigung gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne

ich Frömmigkeit. Dann die Neigung, wodurch der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, angehalten wird, sich die übrigen durch Freundschaft zu verbinden, nenne ich Anständigkeit, und das anständig, was die Menschen lieben, welche nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen ungesittet was die freundschaftliche Verbindung stört. Ueberdies habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staates sind. Dann wird der Unterschied zwischen wahrer Tugend und Ohnmacht aus dem oben gesagten leicht gefaßt, daß nämlich die wahre Tugend nichts anderes sei, als nach der alleinigen Leitung der Vernunft leben. Und also besteht die Ohnmacht allein darin, daß der Mensch von den außer ihm seienden Dingen sich leiten läßt, und daß er von ihnen bestimmt wird dasjenige zu thun, was die gemeinschaftliche Beschaffenheit der äußeren Dinge, nicht aber das, was seine für sich allein betrachtete Natur selbst fodert. Dies ist das, was ich in der Anmerk. Satz 18. Theil 4. zu beweisen versprochen habe. Hieraus geht hervor, daß das Gesetz, man dürfe die Thiere nicht schlachten seinen Grund habe vielmehr in leerem Aberglauben und weibischem Mitleid als in der gesunden Vernunft. Die Vernunft lehrt uns wohl, wir müßten um unsers Nutzens willen mit den Menschen in freundschaftliches Verhältniß treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist. Vielmehr haben wir dasselbe Recht gegen sie, welches sie gegen uns haben. Ja weil eines jeden Recht durch eines jeden Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht gegen die Thiere, als die Thiere gegen die Menschen. Doch

läugne ich nicht, daß die Thiere Gefühl haben, ich läugne nur, daß es uns deshalb verboten sein soll für unsern Nutzen zu sorgen, und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns gerade bequem ist, da sie ja von Natur mit uns nicht übereinstimmen, und das was man bei ihnen Gemüthsbewegungen nennen könnte von den menschlichen Gemüthsbewegungen der Natur nach verschieden ist. (siehe Anm. S. 57. Th. 3.) Es ist uns noch zu entwickeln übrig was gerecht, was ungerecht, was Sünde und endlich was Verdienst ist. Doch darüber in der folgenden Anmerkung.

Anmerkung 2.

In dem Anhange zum ersten Theile habe ich zu entwickeln versprochen was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Lob und Tadel habe ich schon erklärt in der Anmerkung Satz 29. Th. 3. Von den übrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu erwähnen.

Ein jeglicher ist da nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich thut ein jeglicher nach dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt. Also entscheidet ein jeglicher nach dem höchsten Recht der Natur was gut was schlecht sei, und sorgt nach seinem Kopf für seinen Nutzen, (siehe S. 19. und 20. Th. 4.) und rächt sich, (siehe Zus. 2. S. 40. Th. 3.) und strebt das was er liebt zu erhalten, und das was er haßt zu zerstören. (siehe S. 28. Th. 3.) Wenn die Menschen nach der

Leitung der Vernunft lebten, würde jeder (nach Zus. 1. S. 35. Th. 4.) dies sein Recht ohne irgend einen Schaden eines andern erlangen. Aber weil sie den Gemüthsbewegungen unterworfen sind, (nach Zus. S. 4. Th. 4.) welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen bei weitem übertreffen, (nach S. 6. Th. 4.) so werden sie deshalb oft nach verschiedenen Seiten hin gerissen, (nach S. 33. Th. 4.) und sind einander entgegengesetzt, (nach S. 34. Th. 4.) während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen. (nach Anm. S. 35. Th. 4.) Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, so müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben, und untereinander sich die Sicherheit gewähren, daß sie nichts unternehmen wollen, was einem andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Art aber es möglich sei, daß die Menschen, die nothwendig den Gemüthsbewegungen unterworfen sind, (nach Zus. S. 4. Th. 4.) und unbeständig und wankelmüthig, (nach S. 33. Th. 4.) einander Sicherheit gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus Satz 7. Theil 4. und Satz 39. Theil 3. daß nämlich eine Gemüthsbewegung nur gehemmt werden kann durch eine Gemüthsbewegung, die stärker ist und entgegengesetzt der zu hemmenden Gemüthsbewegung, und daß jeder sich enthält Schaden zuzufügen aus Furcht vor größerem Schaden. Ein Verein kann also unter der Bedingung Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht vorbehält, das ein jeder hat, sich zu rächen, und über das gute und schlechte zu entscheiden. Er hat also die Macht eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, und Gesetze zu geben, und sie zu befestigen nicht durch Vernunftgründe, welche

die Gemüthsbewegungen nicht hemmen können, (nach Anm. S. 17. Th. 4.) sondern durch Drohungen. Dieser durch Gesetze und die Kraft sich zu erhalten befestigte Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates vertheidigt werden, heißen Bürger. Hieraus sehn wir leicht ein, daß es im natürlichen Zustande nichts giebt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist; da ja ein jeder, der im natürlichen Zustand ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Kopf und wiefern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet was gut oder was schlecht ist; und durch kein Gesetz gehalten ist irgend jemand als sich allein zu gehorchen. Und folglich kann man im natürliche Zustand keinen Begriff haben von Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird was gut oder was schlecht ist, und ein jeder gehalten ist dem Staat zu gehorchen. Sünde ist daher nichts anderes als Ungehorsam, welcher deshalb allein nach dem Staatsrecht bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen. Ferner im natürlichen Zustande ist niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es giebt in der Natur nichts, was gerade dieses und nicht jenes Menschen Eigenthum genannt werden könnte, sondern alles gehört allen. Darum giebt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen einem jeden das seinige zu geben, oder einem das was ihm gehört zu nehmen, das ist, im natürlichen Zustand geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl

aber

aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder was jenem zukömmt. Hieraus erhellt, gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst seien äußerliche Begriffe, nicht aber Eigenschaften, welche die Natur des Geistes ausdrücken. Doch so weit hierüber.

Satz 38.

Was den menschlichen Körper so reizt, daß er auf mehrere Arten erregt werden kann, oder was ihn geschickt macht die äußern Körper auf mehrere Arten zu erregen, ist für den Menschen nützlich, und um so nützlicher, je geschickter der Körper dadurch gemacht wird, auf mehrere Arten erregt zu werden und andere Körper zu erregen; und dagegen ist das schädlich, was den Körper dazu weniger geschickt macht.

Beweis.

Je geschickter der Körper dazu gemacht wird, desto geschickter wird der Geist zum auffassen gemacht. (nach S. 14. Th. 2.) und folglich ist das, was den Körper auf diese Art reizt und ihn dazu geschickt macht nothwendig gut oder nützlich, (nach S. 26. und 27. Th. 4.) und um so nützlicher je geschickter es den Körper dazu machen kann, und dagegen (nach dems. umgekehrten S. 14. Th. 2. und S. 26. und 27. Th. 4.) schädlich, wenn es den Körper dazu weniger geschickt macht. W. z. b. w.

Satz 39.

Was macht, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, ist gut; und dagegen schlecht, was macht, daß die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis.

Der menschliche Körper bedarf um erhalten zu werden vielfache andere Körper. (nach Foder. 4. Th. 2.) Aber das was die Gestalt des menschlichen Körpers bildet, besteht darin, daß seine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Art einander mittheilen. (nach Erkl. vor Lehns. 4. hinter S. 13. Th. 2.) Was also macht, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Gestalt des menschlichen Körpers, und macht folglich (nach Foder, 3. und 6. Th. 2.) daß der menschliche Körper auf vielfache Arten erregt werden, und daß er die äußeren Körper auf vielfache Arten erregen kann. Es ist also (nach vor. S.) gut. Was ferner macht, daß die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe erhalten, das macht, (nach derf. Erkl. Th. 2.) daß der menschliche Körper eine andere Gestalt annimmt, das

ist, (wie für sich klar ist, und wir am Schluß der Einleitung zu Theil 4. erwähnt haben) daß der menschliche Körper zerstört wird, und daß er folglich durchaus unfähig gemacht wird auf mehrere Arten erregt zu werden, und ist deshalb (nach vor. S.) schlecht. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wie sehr dies dem Geiste schaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theil entwickelt werden. Aber hier ist zu bemerken, daß ich sage, der Körper sterbe dann, wenn seine Theile so gestimmt sind, daß sie ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu läugnen, daß der menschliche Körper, obgleich er die Umkreisung des Blutes behält und mehreres andre, weswegen ein Körper für lebend gehalten wird, dennoch in eine andre von der seinigen gänzlich verschiedene Natur verwandelt werden könne. Denn kein Grund nöthigt mich anzunehmen, der menschliche Körper sterbe nur, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung selbst scheint es uns anders zu lehren. Denn es trifft sich zuweilen, daß der Mensch solche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denselben halten kann, wie ich von einem spanischen Dichter habe erzählen hören, der krank gewesen war, und, obgleich genesen, dennoch sein vergangenes Leben so vergessen hatte, daß er die von ihm verfertigten Gedichte und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiß für einen erwachsenen Säugling hätte gehalten werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Und scheint dies unglaublich, was sollen wir dann von den

Kindern sagen, deren Natur ein Mann von gesetztem Alter von der seinigen für so verschieden hält, daß er sich nicht würde überreden können, er sei jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von anderen auf sich schließen müßte? Um aber den Abergläubigen keinen Stoff zu geben neue Fragen aufzuwerfen, will ich lieber nicht weiter mich hierauf einlassen.

Satz 40.

Was zum gesellschaftlichen Verein des Menschen dient, oder was macht, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich; und dagegen schlecht alles, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis.

Denn was macht, daß die Menschen einträchtig leben, macht zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben, (nach S. 35. Th. 4.) und ist also (nach S. 26. und 27. Th. 4.) gut, nnd (aus demselben Grunde) alles ist dagegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

Satz 41.

Lust ist unmittelbar nicht schlecht sondern gut; Unlust aber dagegen ist unmittelbar schlecht.

Beweis.

Lust (nach S. 11. Th. 3. mit der Anm.) ist eine Gemüthsbewegung, wodurch das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert wird. Unlust aber dagegen ist eine Gemüths-

bewegung, wodurch das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermindert oder gehemmt wird, und folglich (nach S. 38. Th. 4.) ist Lust unmittelbar gut u. s. w. W. z. b. w.

Satz 42.

Wohlbehagen kann kein Uebermaaß haben, sondern ist immer gut, und Mißmuth dagegen ist immer schlecht.

Beweis.

Wohlbehagen (siehe die Erkl. in der Anm. S. 11. Th. 3.) ist Lust, welche, wenn sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig erregt sind, das ist, (nach S. 11. Th. 3.) daß das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert ist, so daß alle Theile desselben gegen einander dasselbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe behalten; und also ist (nach S. 39. Th. 4.) Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaaß haben. Aber Mißmuth oder Mißbehagen (dessen Erklär. man gleichfalls in ders. Anm. S. 11. Th. 3. nachsehe) ist Unlust, welche, wiefern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß das Vermögen der Thätigkeit des Körpers durchaus vermindert oder gehemmt wird, und ist also (nach S. 38. Th. 4.) immer schlecht. W. z. b. w.

Satz 43.

Wollust kann Uebermaaß haben und

schlecht sein, Schmerz aber kann sofern gut sein, als Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis.

Wollust ist Lust, welche, wiefern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß ein oder einige Theile desselben vor den übrigen erregt werden. (siehe die Erklr. derselben in der Anm. S. 11. Th. 3.) Das Vermögen dieser Gemüthsbewegung kann so groß sein, daß es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft, (nach S. 6. Th. 4.) und hartnäckig an ihm haftet, und folglich den Körper hindert geschickt zu sein, auf vielfache andere Arten erregt zu werden, und kann also (nach S. 38. Th. 4.) schlecht sein. Der Schmerz ferner, der dagegen Unlust ist, kann für sich betrachtet nicht gut sein. (nach S. 41. Th. 4.) Aber weil seine Gewalt und sein Wachsthum erklärt wird aus dem Vermögen einer äußern Ursach mit dem unsrigen verglichen, (nach S. 5. Th. 4.) so können wir also unendliche Stuffen und Arten der Gewalt dieser Gemüthsbewegung uns denken, (nach S. 3. Th. 4.) und ihn also als einen solchen uns denken, der die Wollust hindern kann ein Uebermaaß zu haben, und (nach dem ersten Theil dieses Satzes) sofern bewirken, daß der Körper nicht weniger geschickt werde. Daher wird er insofern gut sein. W. z. b. w.

Satz 44.

Liebe und Neigung können Uebermaaß haben.

Beweis.

Liebe ist Lust, (nach Erklär. 6. der Gemüthsb.) verbunden mit der Idee einer äußern Ursach. Wollust ist nun (nach Anm. S. 11. Th. 3.) Liebe verbunden mit der Idee einer äußern Ursach; und also kann die Liebe (nach vor. S.) Uebermaaß haben. Dann ist Neigung um so größer, je größer die Gemüthsbewegung ist, aus welcher sie entspringt. (nach S. 37. Th. 3.) Deshalb wie die Gemüthsbewegung (nach S. 6. Th. 4.) die übrigen Handlungen des Menschen übertreffen kann: so kann auch die Neigung, welche aus dieser Gemüthsbewegung entspringt, die übrigen Neigungen übertreffen, und deshalb dasselbe Uebermaaß haben, welches die Wollust haben kann, wie wir im vor. Satze bewiesen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Das Wohlbehagen, welches ich gut nannte, wird leichter im Begriff aufgefaßt als im Leben beobachtet. Denn die Gemüthsbewegungen, von denen wir täglich bestürmt werden, beziehn sich meist auf irgend einen Theil des Körpers, welcher vor den übrigen erregt wird, und deshalb haben die Gemüthsbewegungen gewöhnlich ein Uebermaaß, und fesseln den Geist so bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen Gegenstandes, daß er an andre nicht denken kann. Und obgleich die Menschen mehreren Gemüthsbewegungen unterworfen sind, und man also selten solche findet, die immer von einer und derselben Gemüthsbewegung bestürmt werden, so giebt es doch einige, an denen eine und dieselbe Gemüthsbewegung hartnäckig haftet. Denn wir sehn die Menschen

von einem Gegenstande zuweilen so erregt, daß sie ihn, wenn gleich er nicht gegenwärtig ist, dennoch vor sich zu haben meinen. Wenn dies einem nicht schlafenden Menschen begegnet, sagen wir, er sei verrückt oder wahnsinnig. Und eben so sehr hält man die für wahnsinnig, welche vor Liebe brennen, und welche Nacht und Tag allein von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil diese Lachen zu erregen pflegen. Aber wenn ein Geiziger an nichts anderes denkt als an Gewinn oder Geld, und ein Ehrsüchtiger an Ruhm u. s. w. so hält man diese nicht für verrückt, weil sie zur Last zu fallen pflegen, und für des Hasses werth gehalten werden. Aber wirklich sind Geiz, Ehrsucht, Wollust u. s. w. Formen der Verrücktheit, wenn man sie auch nicht zu den Krankheiten zählt.

Satz 45.

Haß kann niemals gut sein.

Beweis.

Wir streben den verhaßten Menschen zu zerstören, (nach S. 39. Th. 3.) das ist, (nach S. 37. Th. 4.) wir streben nach etwas, was schlecht ist. Also kann u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Man bemerke, daß ich hier und im folgenden nur den Haß verstehe, welcher gegen Menschen geht.

Zusatz 1.

Neid, Verhöhnung, Verachtung, Zorn, Rachsucht und die übrigen Gemüthsbewegungen, die zum Haß gehören oder aus demselben entspringen, sind schlecht, wie dies auch aus S. 39. Th. 3. und S. 37. Th. 4. erhellt.

Zusatz 2.

Alles was wir deshalb begehren, weil wir mit Haß erfüllt sind, ist ungesittet und im Staat ungerecht. Auch dies erhellt aus S. 39. Th. 3. und aus der Erkl. von ungesittet und ungerecht in der Anm. S. 37. Th. 4.

Anmerkung.

Zwischen Verhöhnung (die ich Zus. 1. schlecht genannt habe) und Lachen nehme ich einen großen Unterschied an. Denn Lachen wie auch Scherz ist reine Lust, und ist also, nur nicht im Uebermaaß, an sich gut. (nach S. 41. Th. 4.) Warlich nur ein scheuer und trüber Aberglaube verbietet sich zu erfreuen. Denn weshalb ziemt es sich mehr Hunger und Durst zu stillen, als den Mißmuth zu verjagen? Mein Grund ist der, und so bin ich gesonnen: Keine Gottheit und niemand als ein neidischer freut sich über meine Ohnmacht und Unbehaglichkeit, oder rechnet uns als Tugend an Thränen, Schluchzen, Furcht, und anderes der Art, was alles Zeichen eines ohnmächtigen Gemüthes ist; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir erfüllt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehn wir über, das ist, wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der weise Mann daher braucht der Dinge, und erfreut sich an ihnen so viel als möglich. (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen) Ich sage der weise Mann erquickt sich und erholt sich an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, wie auch an Wohlgerüchen, an der Herrlichkeit der grünenden Pflanzen, an Schmuck, an der Tonkunst, an Uebungsspielen, an der

Schaubühne, und an andern Dingen der Art, welche ein jeder ohne irgend eines andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedner Natur zusammengesetzt, welche unaufhörlich neuer und mannigfacher Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich sehr geschickt sei, und folglich damit der Geist auch gleich sehr geschickt sei mehreres zugleich einzusehn. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also vortrefflich überein sowohl mit unsern Grundlehren als auch mit der gewöhnlichen Handlungsweise. Deshalb ist diese Lebensweise, wenn irgend eine, vortrefflich und in aller Hinsicht zu empfehlen, und es ist nicht nöthig hierüber deutlicher und weitläuftiger zu sprechen.

Satz 46.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung u. s. w. eines andern gegen sich dagegen durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Beweis.

Alle Gemüthsbewegungen des Hasses sind schlecht. (nach Zus. 1. zu vor. S.) Also wird wer nach der Leitung der Vernunft lebt, so viel er kann, zu bewirken streben, daß ihn die Gemüthsbewegungen des Hasses nicht bestürmen, (nach S. 19. Th. 4.) und folglich (nach S. 37. Th. 4.) wird er streben, daß auch kein anderer von diesen Gemüthsbewegungen leide. Aber der Haß wird durch gegenseitigen Haß vermehrt,

und kann dagegen durch Liebe ausgelöſcht werden, (nach S. 43. Th. 3.) ſo daß Haß in Liebe übergeht. (nach S. 44. Th. 3.) Alſo wer nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt eines andern Haß u. ſ. w. dagegen durch Liebe zu vergelten, das iſt, durch Edelſinn. (die Erkl. deſſelben ſiehe in der Anm. S. 59. Th. 3.) W. z. b. w.

Anmerkung.

Wer Beleidigungen durch gegenſeitigen Haß rächen will, lebt warlich elend. Wer aber dagegen Haß mit Liebe zu bekämpfen ſich bemüht, der kämpft gewiß freudig und zuverſichtlich; er widerſteht eben ſo leicht Einem Menſchen als mehreren, und bedarf wenig der Hülfe des Glücks. Freudig geben die beſiegten nach, und das nicht aus Abnahme ſondern aus Zuwachs an Kräften. Dies alles folgt ſo deutlich aus den bloßen Erklärungen der Liebe und Einſicht, daß es nicht nöthig iſt es einzeln zu beweiſen.

Satz 47.

Die Gemüthsbewegungen der Hoffnung und Furcht können an ſich nicht gut ſein.

Beweis.

Es giebt keine Gemüthsbewegungen der Hoffnung und Furcht ohne Unluſt. Denn Furcht iſt (nach Erkl. 13. der Gemüthsbew.) Unluſt; und Hoffnung (ſiehe Erläuterung der Erkl. 12. und 13. der Gemüthsbew.) giebt es nicht ohne Furcht, und daher (nach S. 41. Th. 4.) können dieſe Gemüthsbewegungen nicht an ſich gut ſein, ſon-

dern nur wiefern sie das Uebermaaß der Lust hemmen können. (nach S. 43. Th. 4.) W. z. b. w.

Anmerkung.

Hiezu kömmt, daß diese Gemüthsbewegungen einen Mangel an Erkenntniß und eine Ohnmacht des Geistes anzeigen; und aus dieser Ursach sind auch Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß Zeichen eines ohnmächtigen Gemüthes. Denn obgleich Zuversicht und Freude Gemüthsbewegungen der Lust sind, so setzen sie doch voraus, daß ihnen Unlust, nämlich Hoffnung und Furcht, vorangegangen sei. Je mehr wir daher streben nach der Leitung der Vernunft zu leben, um so mehr streben wir, weniger in Hoffnung zu schweben, und uns von der Furcht zu befreien, und dem Glück, so viel wir vermögen, zu gebieten, und unsre Handlungen nach dem sichern Rathe der Vernunft einzurichten.

Satz 48.

Die Gemüthsbewegungen der Ueberschätzung und Geringschätzung sind immer schlecht.

Beweis.

Denn diese Gemüthsbewegungen (nach Erkl. 21. und 22. der Gemüthsb.) widerstreiten der Vernunft, und sind also (nach S. 26. und 27. Th. 4.) schlecht. W. z. b. w.

Satz 49.

Die Ueberschätzung macht leicht den Menschen, den man überschätzt, hochmüthig.

Beweis.

Wenn wir sehn, daß einer aus Liebe mehr als recht ist von uns hält, werden wir leicht uns rühmen, (nach Anm. S. 41. Th. 3.) oder mit Lust erfüllt werden, (nach Erkl. 30. der Gemüthsb.) und das gute, was wir an uns gepriesen hören, leicht glauben, (nach S. 25. Th. 3.) und werden also von uns aus Liebe zu uns mehr als recht ist halten, das ist, (nach Erkl. 28. der Gemüthsb.) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

Satz 50.

Bedaurung bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, ist an sich schlecht und unnütz.

Beweis.

Denn Bedaurung (nach Erkl. 18. der Gemüthsb.) ist Unlust, und also (nach S. 41. Th. 4.) an sich schlecht. Das gute aber, das aus ihr folgt, daß wir nämlich den Menschen, den wir bemitleiden, aus dem Leiden zu befreien suchen, (nach Zus. 3. S. 27. Th. 3.) sind wir geneigt nach dem bloßen Gebot der Vernunft zu thun, (nach S. 37. Th. 4.) und wir können nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiß wissen, daß es gut ist. (nach S. 27. Th. 4.) Und folglich ist Bedaurung bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Mensch, welcher nach dem Gebot der Vernunft lebt, so viel als möglich zu machen strebt, daß er nicht von Mitleiden gerührt werde.

Anmerkung.

Wer wahrhaft weiß, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolge, und nach den ewigen Gesetzen und Ordnungen der Natur geschehe, der findet gewiß nichts, was des Hasses, des Lachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet niemand, sondern strebt, soweit die menschliche Tugend es vermag, wohl zu thun, wie man sagt, und sich des Lebens zu freun. Dazu kömmt, daß der, welcher leicht von der Gemüthsbewegung der Bedaurung gerührt wird, und durch eines andern Leiden oder Thränen bewegt, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir aus Gemüthsbewegung nichts thun, wovon wir gewiß wissen daß es gut sei, als auch weil wir leicht durch heuchlerische Thränen hintergangen werden. Ich spreche hier ausdrücklich von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn wer weder durch Vernunft noch durch Bedaurung bewegt wird, andern Hülfe zu leisten, der heißt mit Recht unmenschlich. Denn (nach S. 27. Th. 3.) er scheint keinem Menschen ähnlich zu sein.

Satz 51.

Gunst widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis.

Denn Gunst ist Liebe gegen den, welcher einem andern wohlgethan hat, (nach Erkl. 19. der Gemüthsb.) und kann also auf den Geist sich beziehen, wiefern von diesem gesagt wird, daß er thätig ist, (nach S. 59. Th. 3.) das ist, (nach S. 3. Th. 3.) wiefern er einsieht, und stimmt in dieser Hinsicht mit der Vernunft überein u. s. w. W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht auch einem andern das Gut, das er für sich begehrt. (nach S. 37. Th. 4.) Deshalb wird dadurch, daß er einen einem andern wohl thun sieht, sein Bestreben wohlzuthun genährt, das ist, (nach S. 11. Th. 3.) er wird Lust haben, und zwar, (nach der Voraussetzung) verbunden mit der Idee dessen, der dem andern wohlgethan hat, und folglich ist er ihm (nach Erkl. 19. der Gemüthsb.) günstig. W. z. b. w.

Anmerkung.

Mißbilligung, wie sie von uns erklärt ist, (siehe Erklär. 20. der Gemüthsb.) ist nothwendig schlecht. (nach S. 45. Th. 4.) Aber man bemerke, daß ich von der obersten Gewalt, wenn sie aus dem sie beselenden Verlangen die Ruhe zu sichern einen Bürger straft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht sage, daß sie Mißbilligung gegen den Bürger empfinde, weil sie nicht von Haß getrieben wird den Bürger zu verderben; vielmehr bestraft sie ihn von Frömmigkeit geleitet.

Satz 52.

Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen, und nur diese Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann.

Beweis.

Selbstzufriedenheit ist Lust daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Vermögen der Thätigkeit betrachtet. (nach Erkl. 25. der Gemüthsb.) Aber das wahre Vermögen der Thätigkeit des Menschen oder die Tugend ist die Vernunft selbst, (nach S. 3. Th. 3.) welche der Mensch hell und bestimmt betrachtet. (nach S. 40. und 43. Th. 2.) Also entspringt Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. Ferner faßt der Mensch, wenn er sich selbst betrachtet, nichts hell und bestimmt oder vollständig auf, als das was aus seinem Vermögen der Thätigkeit erfolgt, (nach Erkl. 2. Th. 3.) das ist, (nach S. 3. Th. 3.) was aus seinem Vermögen der Einsicht erfolgt, und also entsteht allein aus dieser Betrachtung die höchste mögliche Zufriedenheit. W. z. b. w.

Anmerkung.

Selbstzufriedenheit ist wahrhaft das höchste, was wir hoffen können. Denn niemand strebt (wie wir S. 25. Th. 4. gezeigt haben) sein Sein zu erhalten irgend eines Zweckes wegen. Und weil diese Zufriedenheit mehr und mehr genährt und verstärkt wird durch Lobsprüche, (nach Zus. 53. Th. 3.) und dagegen (nach Zus. S. 55. Th. 3.) durch Tadel mehr

und

und mehr gestört, werden wir deshalb am meisten durch den Ruhm geleitet, und können kaum ein Leben voll Schmach ertragen.

Satz 53.

Niedergeschlagenheit ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis.

Niedergeschlagenheit ist Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unvermögen betrachtet. (nach Erkl. 26. der Gemüthsb.) Wiefern aber der Mensch sich selbst vernunftmäßig erkennt, sofern nimmt man an, daß er sein Wesen erkenne, das ist, (nach S. 7. Th. 3.) sein Vermögen. Wenn daher der Mensch, während er sich selbst betrachtet, irgend ein Unvermögen an sich wahrnimmt, so kömmt das nicht daher, weil er sich selbst kennen lernt, sondern (wie wir S. 55. Th. 3. gezeigt haben) daher, weil sein Vermögen der Thätigkeit gehemmt wird. Wenn wir aber annehmen, daß der Mensch seine Ohnmacht dadurch begreife, daß er Einsicht bekömmt in etwas mächtigeres als er, durch dessen Erkenntniß er sein Vermögen der Thätigkeit bestimmt, dann begreifen wir nichts anderes, als daß der Mensch bestimmte Einsicht in sich selbst bekömmt, (nach S. 26. Th. 4.) daß sein Vermögen der Thätigkeit erweitert wird. Deshalb entspringt Niedergeschlagenheit oder Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unver-

mögen betrachtet, nicht aus der richtigen Betrachtung oder Vernunft, noch ist sie Tugend sondern Leidenschaft. W. z. b. w.

Satz 54.

Reue ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft; sondern der, welcher eine That bereut, ist doppelt elend oder ohnmächtig.

Beweis.

Der erste Theil dieses Satzes wird wie der vorige Satz bewiesen. Der zweite aber erhellt aus der bloßen Erklärung dieser Gemüthsbewegung. (siehe Erklär. 27. der Gemüthsb.) Denn er läßt sich besiegen zuerst durch verkehrte Neigung, dann durch Unlust.

Anmerkung.

Weil die Menschen selten nach dem Gebot der Vernunft leben, so bringen diese beiden Gemüthsbewegungen, nämlich Niedergeschlagenheit und Reue, so wie auch Hoffnung und Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn einmal gesündigt werden soll, so ist es besser nach dieser Seite hin zu sündigen. Denn wenn die an Gemüth ohnmächtigen Menschen alle gleich sehr hochmüthig wären, sie sich über nichts schämten, noch etwas fürchteten, wie könnten sie dann durch Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Das Volk ist schrecklich, wenn es nicht fürchtet. Darum ist es kein Wunder, daß die Propheten, welche nicht für einiger wenigen sondern für den allgemeinen Nutzen Sorge trugen, so sehr Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht empfohlen haben. Und gewiß können die, welche die-

sen Gemüthsbewegungen unterworfen sind viel leichter als andre dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, das ist, frei zu sein, und das Leben der Glückseligen zu genießen.

Satz 55.

Der größte Hochmuth oder die größte Schüchternheit ist die größte Unkenntniß seiner selbst.

Beweis

erhellt aus Erklärung 28. und 29. der Gemüthsbewegungen.

Satz 56.

Der größte Hochmuth oder die größte Schüchternheit bezeichnet die größte Ohnmacht des Gemüths.

Beweis.

Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Sein erhalten, (nach Zus. S. 22. Th. 4.) und zwar nach der Leitung der Vernunft. (nach S. 24. Th. 4.) Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln, (nach S. 24. Th. 4.) und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß nothwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handle. (nach S. 43. Th. 2.) Wer daher sich selbst, und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden am wenigsten kennt,

der handelt am wenigsten tugendhaft, das ist, (wie aus Erkl. 8. Th. 4. erhellt) er ist am meisten ohnmächtig in Beziehung auf die Seele. Und folglich (nach vor. S.) bezeichnet der größte Hochmuth oder die größte Schüchternheit die größte Ohnmacht der Seele. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Hochmüthigen und Schüchternen am meisten den Gemüthsbewegungen unterworfen sind.

Anmerkung.

Doch kann Schüchternheit leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser einer Lust, jene aber einer Unlust Gemüthsbewegung ist; und folglich (nach S. 18. Th. 4.) jene stärker ist als diese.

Satz 57.

Dem Hochmüthigen ist die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern lieb, die Nähe Edelgesinnter aber unlieb.

Beweis.

Hochmuth ist Lust daraus entsprungen, daß der Mensch mehr als recht ist von sich hält. (nach Erkl. 28. und 6. der Gemüthsbew.) Diese Meinung strebt der hochmüthige Mensch so viel als möglich zu nähren. (siehe Anmerk. S. 13. Th. 3.) Und folglich ist ihnen die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler lieb, (deren Erklärungen ich ausgelassen habe, weil sie zu bekannt

sind) und scheuen die Nähe der Edelgesinnten, welche von ihnen halten was recht ist. W. z. b. w.

Anmerkung.

Es würde zu lang werden, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Gemüthsbewegungen unterworfen sind, am wenigsten aber den Gemüthsbewegungen der Liebe und des Mitgefühls. Aber hier dürfen wir nicht übergehen, daß auch der hochmüthig genannt wird, welcher von den übrigen weniger hält als recht ist, und in diesem Sinne also ist Hochmuth zu erklären als Lust, entsprungen aus der unrichtigen Meinung, daß der Mensch sich über den übrigen erhaben glaubt. Und die diesem Hochmuth entgegengesetzte Schüchternheit müßte erklärt werden als Unlust, entsprungen aus der unrichtigen Meinung, daß der Mensch sich unter die übrigen herabgesetzt glaubt. Aber wenn man dies annimmt, begreifen wir leicht, daß der Hochmüthige nothwendig neidisch sei, (siehe Anm. S. 55. Th. 3.) und die am meisten hasse, die am meisten wegen ihrer Tugenden gepriesen werden, und daß ihr Haß nicht leicht durch Liebe oder Wohlthun überwunden werden könne, (siehe Anm. S. 41. Th. 3.) und daß er sich nur an der Nähe derjenigen erfreue, welche seinem ohnmächtigen Gemüth in allem nachgeben, und ihn aus einem Narren zu einem Unsinnigen machen. Obgleich die Schüchternheit dem Hochmuth entgegengesetzt ist, so ist dennoch der Schüchterne dem Hochmüthigen nah verwandt. Denn da seine Unlust daraus entspringt, daß er seine Ohnmacht mit dem Vermögen oder der Tugend anderer beurtheilend vergleicht, so hat er also Erleichterung

von seiner Unlust, das ist, er hat Lust, wenn seine Vorstellung sich beschäftigt mit der Betrachtung fremder Gebrechen, woraus das Sprichwort entstanden ist:

Trost Unglücklichen ist's im Leiden Genossen zu haben.

Dagegen wird er um so mehr Unlust haben, je mehr er sich unter die übrigen herabgesetzt glaubt. Daher kömmt es, daß niemand mehr zum Neide geneigt ist als die Schüchternen, und daß diese am meisten die Thaten der Menschen zu beobachten suchen, mehr um sie zu tadeln als um sie zu bessern, und daß sie zuletzt nur die Schüchternheit preisen und sich ihrer rühmen, doch so, daß sie dennoch als Schüchterne erscheinen. Und dies erfolgt so nothwendig aus dieser Gemüthsbewegung, als aus der Natur des Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zweien rechten sind. Ich habe schon gesagt, daß ich diese und ähnliche Gemüthsbewegungen schlecht nenne, wiefern ich nur auf den menschlichen Nutzen mein Augenmerk richte. Aber die Gesetze der Natur beziehen sich auf die allgemeine Ordnung der Natur, von welcher der Mensch ein Theil ist. Dies habe ich hier im vorbeigehn bemerken wollen, damit nicht einer glaubt, ich habe hier die Gebrechen und albernen Unternehmungen der Menschen aufzählen, und nicht vielmehr der Dinge Natur und Eigenheiten beweisen wollen. Denn, wie ich in der Vorrede zum dritten Theil gesagt habe, ich betrachte die menschlichen Gemüthsbewegungen und ihre Eigenheiten eben so wie die übrigen natürlichen Dinge. Und gewiß bezeichnen die menschlichen Gemüthsbewegungen wenn auch nicht das menschliche, doch gewiß das Vermögen und die Kunst der Natur eben so sehr als vieles andre, was

wir bewundern und über dessen Betrachtung wir uns erfreuen. Jetzt aber will ich weiter von den Gemüthsbewegungen das anführen, was den Menschen Nutzen bringt, oder ihnen zum Schaden gereicht.

Satz 58.

Der Ruhm widerstreitet nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis

erhellt aus Erkl. 30. der Gemüthsbewegungen und aus der Erklärung von anständig in der Anm. 1. Satz 37. Theil 4.

Anmerkung.

Was man eiteln Ruhm nennt ist Selbstzufriedenheit, die durch die bloße Meinung des großen Haufens genährt wird, bei deren aufhören die Zufriedenheit selbst aufhört, das ist, (nach Anm. S. 52. Th. 4.) das höchste Gut, das ein jeder liebt. Daher kömmt es, daß wer sich der Meinung des großen Haufens rühmt, täglich von Sorge geängstigt strebt, wirkt, dahin trachtet seinen Ruf zu erhalten. Denn der Haufe ist wankelmüthig und unbeständig, und deshalb verschwindet der Ruf bald, wenn er nicht erhalten wird. Ja weil alle den Beifall des Haufens zu erjagen geneigt sind, so unterdrückt leicht ein jeder den Ruf des andern. Wenn daher über das vermeinte höchste Gut gestritten wird, so erhebt sich ein gewaltiges Gelüst einander auf jegliche Art zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger davongeht rühmt sich mehr darüber, daß er dem andern in den Weg getreten, als daß er

sich den Weg gebahnt. Dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit also ist wirklich eitel, da er gar keiner ist.

Was von der Beschämung zu bemerken sein wird läßt sich leicht aus dem abnehmen, was wir von dem Mitgefühl und der Reue gesagt haben. Nur füge ich hinzu, daß wie das Bedauern so auch die Beschämung, wenn auch keine Tugend, dennoch gut ist, wiefern sie anzeigt, daß der Mensch, welcher Beschämung empfindet, die Neigung habe anständig zu leben, wie auch der Schmerz sofern gut genannt wird als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben sei. Deshalb obgleich der Mensch, welcher sich einer That schämt wirklich unlustig ist, so ist er dennoch vollkommener als der Unverschämte, der keine Neigung hat anständig zu leben.

Und so viel hatte ich mir vorgenommen von den Gemüthsbewegungen der Lust und Unlust auseinander zu setzen. Was die Neigungen betrifft, so sind diese freilich gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Gemüthsbewegungen entspringen. Aber alle insgesammt sind wahrhaft blind, wiefern sie in uns durch Gemüthsbewegungen, die Leidenschaften sind, erzeugt werden, (wie man leicht aus dem in der Anmerkung Satz 44. Theil 4. gesagten schließen kann) und würden von gar keinem Nutzen sein, wenn die Menschen sich leicht bewegen ließen nach dem alleinigen Gebot der Vernunft zu leben, wie ich jetzt kurz zeigen werde.

Satz 59.

Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Gemüthsbewegung bestimmt werden, die eine Leidenschaft ist, können

wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis.

Vernunftmäßig thun ist nichts anderes (nach S. 3. und Erklär. 2. Th. 3.) als das thun, was aus der Nothwendigkeit unsrer für sich allein betrachteten Natur erfolgt. Aber Unlust ist sofern schlecht, wiefern sie dies Vermögen der Thätigkeit vermindert oder hemmt. (nach S. 41. Th. 4.) Also können wir durch diese Gemüthsbewegung zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur insofern schlecht, als sie die Geschicklichkeit des Menschen zur Thätigkeit hindert, (nach S. 41. und 43. Th. 4.) und folglich können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich wiefern Lust gut ist, sofern stimmt sie mit der Vernunft überein, (denn sie besteht darin, daß das Vermögen der Thätigkeit des Menschen vermehrt oder erweitert wird) und ist keine Leidenschaft, ausgenommen wenn das Vermögen der Thätigkeit des Menschen nicht so weit vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen vollständig begreift. (nach S. 3. Th. 3. mit der Anm. dazu) Wenn der mit Lust erfüllte Mensch daher zu einer so großen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen vollständig begriffe, so wäre er auch geschickt ja noch geschickter

zu denselben Handlungen, zu welchen er jetzt von den Gemüthsbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestimmt wird. Aber alle Gemüthsbewegungen beziehn sich auf Lust, Unlust oder Neigung; (siehe Erläuterung von Erklär. 4. der Gemüthsbew.) und Neigung (nach Erklär. 1. der Gemüthsbew.) ist nichts anderes als das Bestreben selbst der Thätigkeit. Also können wir zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Gemüthsbewegung, welche eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, ohne diese durch die Vernunft allein geleitet werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis.

Jegliche That wird sofern schlecht genannt, wiefern aus ihr hervorgeht, daß wir mit Haß oder irgend einer schlechten Gemüthsbewegung erfüllt sind. (siehe Zus. 1. S. 45. Th. 4.) Aber keine für sich allein betrachtete That ist gut oder schlecht, (wie wir in der Einleitung zu diesem Theil gezeigt haben) sondern eine und dieselbe That ist bald gut, bald schlecht. Also können wir zu derselben That, welche jetzt schlecht ist, oder welche aus irgend einer schlechten Gemüthsbewegung entspringt, durch die Vernunft geleitet werden. (nach S. 19. Th. 4.) W. z. b. w.

Anmerkung.

Dies wird durch ein Beispiel deutlicher. Nämlich die Handlung des Schlagens, wiefern sie physisch betrachtet wird, und wir nur darauf achten, daß der Mensch den

Arm aufhebt, die Hand zusammendrückt, und den ganzen Arm gewaltig hinunter bewegt, ist eine Tugend, welche aus dem Bau des menschlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher der Mensch, von Zorn oder Haß gereizt, bestimmt wird die Hand zusammenzudrücken oder den Arm zu bewegen, so kömmt dies daher, wie wir im zweiten Theil gezeigt haben, daß eine und dieselbe That mit jeglichen Vorstellungen der Dinge verbunden werden kann, und wir also zu einer und derselben That bestimmt werden können sowohl durch die Vorstellungen der Dinge, welche wir verworren als durch die, welche wir hell und bestimmt begreifen. Daher ist deutlich, daß jegliche Neigung, welche aus einer Gemüthsbewegung, welche eine Leidenschaft ist, entspringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten. Jetzt wollen wir sehn, warum wir eine Neigung, welche aus einer Gemüthsbewegung, die eine Leidenschaft ist, entspringt, eine blinde nennen.

Satz 60.

Die Neigung, welche aus einer Lust oder Unlust entspringt, welche auf Einen oder auf einige nicht aber auf alle Theile des Körpers sich bezieht, nimmt keine Rücksicht auf das dem ganzen Menschen nützliche.

Beweis.

Man setze z. B. ein Theil A eines Körpers werde durch die Gewalt irgend einer äußern Ursach so verstärkt, daß er vor den übrigen ein Uebergewicht hat: (nach S. 6. Th. 4.) so wird

dieser Theil nicht deshalb sich bestreben seine Kräfte zu verlieren, damit die übrigen Theile des Körpers ihr Geschäft verrichten können. Denn er müßte eine Kraft oder ein Vermögen haben seine Kräfte zu verlieren, was (nach S. 6. Th. 3.) albern ist. Dieser Theil wird daher sich bestreben, und folglich (nach S. 7. und 12. Th. 3.) auch der Geist diesen Zustand zu erhalten, und folglich steht die Neigung, welche aus einer solchen Gemüthsbewegung der Lust entspringt, nicht in Beziehung mit dem ganzen. Wenn dagegen vorausgesetzt wird, der Theil A werde gehemmt, so daß die übrigen ein Uebergewicht haben, so wird auf dieselbe Art bewiesen, daß auch die Neigung, welche aus der Unlust entspringt, nicht in Beziehung mit dem ganzen steht. W. z. b. w.

Anmerkung.

Da nun mehrentheils die Lust (nach Anm. S. 44. Th. 4.) auf Einen Theil des Körpers sich bezieht, so sind wir daher mehrentheils geneigt unser Sein zu erhalten, ohne Rücksicht zu nehmen auf unsre gesammte Gesundheit. Hiezu kömmt, daß die uns am meisten fesselnden Neigungen (nach Zus. S. 9. Th. 4.) nur auf die Gegenwart nicht aber auf die Zukunft sich beziehen.

Satz 61.

Die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, kann nicht Uebermaaß haben.

Beweis.

Neigung (nach Erklär. 1. der Gemüthsbew.) absolut betrachtet ist das Wesen des Menschen selbst, wiefern es begriffen wird als auf irgend eine Art bestimmt etwas zu thun. Und also ist die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, das ist, (nach S. 3. Th. 3.) welche in uns sich erzeugt, wiefern wir handeln, das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, wiefern es begriffen wird als bestimmt das zu thun, was aus dem alleinigen Wesen des Menschen vollständig begriffen wird. (nach Erklär. 2. Th. 3.) Wenn also diese Neigung ein Uebermaaß haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten, oder vermögte mehr, als sie vermag. Dies ist offenbarer Widerspruch. Und folglich kann diese Neigung kein Uebermaaß haben. W. z. b. w.

Satz 62.

Wiefern der Geist die Dinge nach dem Gebot der Vernunft begreift, wird er gleich sehr erregt, es mag die Idee eines künftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Dinges sein.

Beweis.

Alles was der Geist begreift wenn die Vernunft ihn leitet, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit, (nach Zus. 2. S. 44. Th. 2.) und wird mit derselben Gewiß-

heit erregt. (nach S. 43. Th. 2. und der Anm. dazu) Deshalb, mag es die Idee eines künftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Dinges sein, begreift der Geist das Ding mit derselben Nothwendigkeit und wird mit derselben Gewißheit erregt, und die Idee ist, mag sie die eines künftigen Dinges, oder eines vergangenen, oder eines gegenwärtigen sein, dennoch gleich sehr richtig, (nach S. 41. Th. 2.) das ist, (nach Erkl. 4. Th. 2.) sie hat dennoch immer dieselben Eigenheiten einer vollständigen Idee. Und also wird der Geist auf dieselbe Art erregt, wiefern er nach dem Gebot der Vernunft die Dinge begreift, mag es die Idee eines künftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Dinges sein. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn wir von der Dauer der Dinge eine vollständige Erkenntniß haben, und die Zeiten des Daseins derselben durch die Vernunft bestimmen könnten, so würden wir die künftigen und die gegenwärtigen Dinge mit derselben Gemüthsbewegung betrachten, und der Geist würde das gute, welches er als zukünftig begreift eben so sehr wie das gegenwärtige erstreben, und würde folglich das kleinere gegenwärtige Gut nothwendig gering achten gegen ein größeres künftiges Gut, und keinesweges nach dem streben, was jetzt gut ist, aber die Ursach eines künftigen Uebels, wie wir bald beweisen werden. Aber wir können von der Dauer der Dinge (nach S. 31. Th. 2.) nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben, und bestimmen die Zeiten des Daseins

der Dinge (nach Anm. S. 44. Th. 2.) nur nach der Vorstellung, welche nicht auf gleiche Art erregt wird durch eines gegenwärtigen und durch eines künftigen Dinges Vorstellung. Daher kömmt es, daß die richtige Erkenntniß des guten und bösen, welche wir haben, nur eine abstrakte oder allgemeine ist, und das Urtheil, welches wir über die Ordnung der Dinge und die Verknüpfung der Ursachen fällen, um daraus zu bestimmen, was für uns jetzt gut oder schlecht sei, vielmehr ein aus der Vorstellung fließendes Urtheil ist, als ein reales. Folglich ist es kein Wunder, wenn die Neigung, welche aus der Erkenntniß des guten und bösen entspringt, wiefern diese auf die Zukunft sich bezieht, sehr leicht durch die Neigung zu den Dingen gehemmt werden kann, welche für den Augenblick angenehm sind. Hierüber sehe man Satz 15. Theil 4.

Satz 63.

Wer von der Furcht geleitet wird, und das gute thut, um das böse zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis.

Alle Gemüthsbewegungen, welche auf den Geist, wiefern er thätig ist, das ist, (nach S. 3. Th. 3.) welche auf die Vernunft sich beziehn, sind Gemüthsbewegungen der Lust und Neigung. (nach S. 59. Th. 3.) Und also, (nach Erkl. 13. der Gemüthsbew.) wer von der Furcht geleitet wird, und das gute thut aus Besorgniß vor dem bösen, wird nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Abergläubigen, welche besser sich darauf verstehn Fehler zu tadeln als Tugenden zu lehren, und welche nicht sich bemühen die Menschen durch Vernunft zu leiten, sondern vielmehr durch Furcht so in Zaum zu halten, daß sie mehr das böse scheuen, als die Tugenden lieben, bezwecken nichts anderes als daß die übrigen eben so elend werden als sie selbst, und deshalb ist es kein Wunder, wenn sie den Menschen meistentheils lästig und verhaßt sind.

Zusatz.

Durch die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, trachten wir dem guten unmittelbar nach, und scheuen das böse mittelbar.

Beweis.

Denn die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, kann allein aus der Gemüthsbewegung der Lust, welche nicht Leidenschaft ist, entspringen, (nach S. 59. Th. 3.) das ist, aus einer Lust, welche kein Uebermaaß haben kann, (nach) S. 61. Th. 4.) nicht aber aus Unlust. Und folglich entspringt diese Neigung (nach S. 8. Th. 4.) aus der Erkenntniß des guten nicht aber des bösen. Und also erstreben wir nach der Leitung der Vernunft unmittelbar das gute, und scheuen nur in Beziehung hierauf das böse. W. z. b. w.

Anmerkung.

Diesen Zusatz erläutert das Beispiel eines kranken und gesunden. Der kranke ißt was ihm zuwider ist aus

aus Besorgniß vor dem Tode. Der gesunde aber erfreut sich an der Speise, und genießt so sein Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete, und unmittelbar ihn zu vermeiden suchte. So wird der Richter durch die Vernunft allein geleitet, welcher nicht aus Haß oder Zorn u. d. m. sondern allein aus Liebe zum öffentlichen Wohl den schuldigen zum Tode verdammt.

Satz 64.

Die Erkenntniß des bösen ist eine unvollständige Erkenntniß.

Beweis.

Die Erkenntniß des bösen ist die Unlust selbst, (nach S. 8. Th. 4.) wiefern wir derselben uns bewußt sind. Unlust aber ist Uebergang zu geringerer Vollkommenheit, (nach Erkl. 3. der Gemüthsb.) welche deshalb aus dem Wesen selbst des Menschen nicht verstanden werden kann, (nach S. 6. und 7. Th. 3.) und folglich (nach Erkl. 2. Th. 3.) eine Leidenschaft ist, welche (nach S. 3. Th. 3.) von unvollständigen Ideen abhängt, und folglich (nach S. 29. Th. 2.) ist ihre Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß des bösen, unvollständig. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, wenn er nur vollständige Ideen hätte, keinen Begriff des bösen sich bilden würde.

Satz 65.

Von zwei Gütern werden wir nach der Leitung der Vernunft das größere,

und von zwei Uebeln das kleinere wählen.

Beweis.

Das Gut, welches uns hindert ein größeres Gut zu genießen, ist eigentlich ein Uebel. Denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu Th. 4. gezeigt haben) von Dingen gesagt, wiefern wir sie mit einander vergleichen, und (aus demselben Grunde) ist das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, deshalb (nach Zus. S. 63. Th. 4.) werden wir nach der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Uebel begehren oder wählen. W. z. b. w.

Zusatz.

Wir erwählen nach der Leitung der Vernunft ein kleineres Uebel um ein größeres Gut, und verschmähen ein kleineres Gut, das die Ursach eines größern Uebels ist. Denn das Uebel, das hier kleiner heißt, ist eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, deshalb (nach Zus. S. 63. Th. 4.) begehren wir jenes und verschmähen dieses. W. z. b. w.

Satz 66.

Nach der Leitung der Vernunft begehren wir das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringeren, und das gegenwärtige geringere Uebel, statt eines größeren künftigen Uebels.

Beweis.

Wenn der Geist eine vollständige Erkenntniß eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges, und gegenwärtiges Ding mit gleicher Gemüthsbewegung erregt sein. (nach S. 62. Th. 4.) Deshalb ist das Ding dasselbe, wiefern wir auf die Vernunft selbst achten, wie wir annehmen, daß es in diesem Satz geschieht, es mag das größere Gut oder Uebel als künftig oder als gegenwärtig angenommen werden. Und folglich (nach S. 65. Th. 4.) begehren wir das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringern, u. s. w. W. z. b. w.

Zusatz.

Wir begehren nach der Leitung der Vernunft das geringere gegenwärtige Uebel, das die Ursach eines größern künftigen Gutes ist, und verschmähen das gegenwärtige geringere Gut, das die Ursach eines größern künftigen Uebels ist. Dieser Zusatz verhält sich zu vorigem Satz, wie Zusatz S. 65. zu Satz 65 selbst.

Anmerkung.

Wenn man nun dies mit dem zusammenhält, was wir in diesem Theil bis zu Satz 18. über die Gewalt der Gemüthsbewegungen auseinandergesetzt haben, so sieht man leicht welch ein Unterschied sei zwischen dem Menschen, der nur von der Gemüthsbewegung oder der Meinung, und dem Menschen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er in der größten Un-

wissenheit sich befindet; dieser aber folgt in allem nur sich selbst, und thut nur das, wovon er weiß, daß es im Leben das vornehmste ist, und wozu er deshalb am meisten Neigung hat, und darum nenne ich jenen einen Knecht, diesen aber einen freien, über dessen Gesinnung und Lebensweise ich noch einiges bemerken will.

Satz 67.

Der freie Mensch denkt an nichts so wenig als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod sondern über das Leben.

Beweis.

Der freie Mensch, das ist, der, welcher nur nach dem Gebot der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet, (nach S. 63. Th. 4.) sondern wünscht das gute unmittelbar, (nach Zus. desselb. S.) das ist, (nach S. 24. Th. 4.) zu handeln, zu leben, sein Sein zu erhalten aus dem Grunde, weil er seinen Vortheil sucht, und folglich denkt er an nichts so wenig als an den Tod, sondern seine Weisheit ist ein Nachsinnen über das Leben. W. z. b. w.

Satz 68.

Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie, so lange sie frei wären, keinen Begriff von gut und böse bilden.

Beweis.

Den habe ich frei genannt, der von der Vernunft allein geleitet wird. Wer daher frei

geboren wird und frei bleibt, hat nur vollständige Ideen, und hat folglich keinen Begriff von böse, (nach Zus. S. 64. Th. 4.) und deshalb (denn gut und böse beziehn sich auf einander) auch nicht von gut. W. z. b. w.

Anmerkung.

Daß die Voraussetzung dieses Satzes unrichtig sei, und nur begriffen werden könne, wiefern wir allein auf die menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott unser Auge richten, nicht wiefern er unendlich ist, sondern nur wiefern er Ursach des Daseins des Menschen ist, dies erhellt aus Satz 4. Theil 4. Dies und das übrige, was wir jetzt bewiesen haben, scheint Moses in jener Geschichte des ersten Menschen angedeutet zu haben. Denn in dieser ist nur dasjenige Vermögen Gottes begriffen, wodurch er den Menschen erschaffen hat, das ist, das Vermögen, wodurch er allein für den Nutzen des Menschen gesorgt hat, und in dieser Hinsicht heißt es, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baum der Erkenntniß des guten und bösen zu essen, und sobald er von ihm äße, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten als zu leben wünschen. Dann, als der Mensch die Frau aufgefunden, welche gänzlich mit seiner Natur übereinstimmte, habe er erkannt, es könne in der Natur nichts für ihn nützlicheres geben als sie; nachdem er aber das Vieh sich ähnlich geglaubt, habe er sogleich angefangen den Trieben desselben nachzuahmen, (siehe S. 27. Th. 3.) und seine Freiheit verloren, welche die Patriarchen später wiedererlangten, geleitet von dem Geist Christi, das ist, von der Idee Gottes, von welcher al-

lein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das gute, welches er sich wünscht, auch den übrigen Menschen wünscht, wie wir oben (S. 37. Th. 4.) bewiesen haben.

Satz. 69.

Die Tugend des freien Menschen erscheint eben so groß in Vermeidung als in Besiegung der Gefahren.

Beweis.

Eine Gemüthsbewegung kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch eine Gemüthsbewegung, die entgegengesetzt ist und stärker als die zu hemmende Gemüthsbewegung, (nach S. 7. Th. 4.) Aber blinde Kühnheit und Furcht sind Gemüthsbewegungen, welche als gleich groß begriffen werden können, (nach S. 5. und 3. Th. 4.) Also wird gleich große Tugend des Gemüths oder Tapferkeit erfordert (die Erklär. derselben siehe Anm. S. 59. Th. 3.) um die Kühnheit und um die Furcht zu hemmen, das ist, (nach Erkl. 40. und 41. der Gemüthsb.) der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend des Gemüths, mit welcher er sie zu besiegen sucht. W. z. b. w.

Zusatz.

Die Flucht zu rechter Zeit wird also bei einem freien Menschen für eine eben so große Beherztheit gehalten als der Kampf. Oder der freie Mensch erwählt mit derselben Beherztheit oder Geistesgegenwart die Flucht und den Streit.

Anmerkung.

Was Beherztheit sei, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anmerkung Satz 59. Th. 3. erläutert. Aber unter Gefahr verstehe ich alles, was Ursach irgend eines Uebels sein kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht, u. s. w.

Satz 70.

Der freie Mensch, welcher unter unkundigen lebt, sucht so viel als möglich ihre Wohlthaten zu vermeiden.

Beweis.

Jeder beurtheilt nach seiner Gesinnung, was gut ist. (siehe Anm. S. 39. Th. 3.) Der unkundige also, der einem eine Wohlthat erwiesen hat, wird sie nach seiner Gesinnung schätzen, und wenn er sieht, daß sie geringer von dem geschätzt wird, dem sie erwiesen ist, wird er Unlust haben. (nach S. 42. Th. 3.) Aber der freie Mensch bemüht sich, die übrigen Menschen durch Freundschaft sich zu verbinden, (nach S. 37. Th. 4.) und nicht den Menschen gleiche Wohlthaten, so wie sie ihre Gemüthsbewegung verlangt, wieder zu erzeigen; vielmehr strebt er sich und die übrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten, und nur das zu thun, was er selbst als das vornehmste erkennt. Daher sucht der freie Mensch, um nicht den unkundigen verhaßt zu werden, und um nicht ihrer Begierde sondern allein der Vernunft zu gehorchen, ihre Wohlthaten so viel als möglich zu vermeiden. W. z. b. w.

Anmerkung.

Ich sage, so viel als möglich. Denn obgleich die Menschen unkundig sind, sind es doch Menschen, welche in der Noth menschliche Hülfe, die vorzüglichste von allen, leisten können. Und deshalb ist es oft nöthig Wohlthaten von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen dagegen nach ihrem Kopfe zu willfahren. Dazu kömmt, daß auch bei Ablehnung von Wohlthaten Vorsicht statt finden muß, damit wir die Menschen nicht zu verachten scheinen, oder aus Geiz Wiedererstattung zu scheuen, und so, während wir ihrem Haß entgehn wollen, eben dadurch sie gegen uns aufbringen. Deshalb muß man bei dem ablehnen von Wohlthaten Rücksicht nehmen auf das nützliche und anständige.

Satz 71.

Allein die freien Menschen sind gegen einander höchst dankbar.

Beweis.

Allein die freien Menschen sind einander höchst nützlich, und verbinden sich unter einander durch das engste Freundschafts-Verhältniß (nach S. 35. Th. 4. und Zus. 1. desselb. S.) und streben mit gleichem Wetteifer in der Liebe einander wohlzuthun. (nach S. 37. Th. 4.) Und folglich (nach Erklär. 34. der Gem.) sind die freien Menschen allein gegen einander höchst dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung.

Der Dank, welchen die Menschen einander abstatten, die von blinder Neigung geleitet werden, ist meistentheils vielmehr ein Handel oder eine Lockspeise

als Dank. Ferner ist Undankbarkeit nicht Gemüthsbewegung. Doch ist Undankbarkeit ungesittet, weil sie meistentheils anzeigt, daß der Mensch mit zu viel Haß, Zorn oder Hochmuth, oder Geiz u. d. m. erfüllt ist. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, ist nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wollust zu dienen, noch durch die Gaben eines Diebes, seine Diebstähle zu verheimlichen, oder irgend eines andern. Denn im Gegentheil zeigt der ein standhaftes Gemüth, welcher durch keine Gaben zu seinem eignen oder zum gemeinschaftlichen Verderben sich verleiten läßt.

Satz 72.

Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern immer auf Treue und Glauben.

Beweis.

Wenn der freie Mensch, wiefern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebot der Vernunft thun. (denn nur sofern nennen wir ihn frei) Und folglich wäre mit böser Hinterlist handeln Tugend, (nach S. 24. Th. 4.) und also (nach demf. S.) wäre es einem jeden vielmehr zu rathen, wenn er sein Sein erhalten wollte, mit böser Hinterlist zu handeln, das ist, (wie für sich erhellt) es wäre den Menschen vielmehr zu rathen, nur in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander zuwider zu sein; dies (nach Zus. S. 31. Th. 4.)

ist albern. Also handelt der freie Mensch u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wenn man nun fragt: wenn der Mensch durch Treulosigkeit von gegenwärtiger Todesgefahr sich befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Sein erhalte, schlechthin räth treulos zu sein, so antwortet man auf dieselbe Art: wenn die Vernunft dies räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen, nur mit böser Hinterlist einen Vertrag zu machen, ihre Kräfte zu vereinigen und gemeinschaftliche Rechte zu haben, das ist, in der That nicht gemeinschaftliche Rechte zu haben. Dies ist albern.

Satz 73.

Der von der Vernunft geleitete Mensch ist mehr frei im Staate, wo er nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft lebt, als in der Einsamkeit, wo er allein sich gehorcht.

Beweis.

Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch Furcht zum Gehorsam geleitet; (nach S. 63. Th. 4.) sondern sofern als er sein Sein nach dem Gebot der Vernunft zu erhalten sich bestrebt, das ist, (nach Anm. S. 66. Th. 4.) sofern er sich bestrebt frei zu leben, auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Nutzen Rücksicht zu nehmen, (nach S. 37. Th. 4.) und folglich (wie wir in der Anm. 2. S. 37. Th. 4.

gezeigt haben) gemäß der gemeinschaftlichen Uebereinkunft des Staates zu leben wünscht. Der von der Vernunft geleitete Mensch bestrebt sich also, um freier zu leben, die allgemeinen Gesetze des Staates zu beobachten. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dies und das übrige, was wir von der wahren Freiheit des Menschen gezeigt haben, gehört zur Tapferkeit, das ist, (nach Anm. S. 59. Th. 3.) zur Beherztheit und zum Edelsinn. Und ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenheiten der Tapferkeit hier einzeln aufzuzeigen, noch viel weniger zu beweisen, daß der tapfre Mensch niemand haßt, auf niemand zürnt, niemand beneidet, auf niemand unwillig ist, niemand gering schätzt, und durchaus nicht hochmüthig ist. Denn dies und alles andere was auf das wahre Leben und auf die Religiosität sich bezieht, ist leicht aus S. 37. und 46. Theil 4. dargethan, daß nämlich Haß im Gegentheil durch Liebe zu überwinden sei, und daß jeglicher, den die Vernunft leitet, auch den übrigen das gute wünscht, welches er für sich selbst begehrt. Hiezu kömmt das, was wir in der Anmerkung Satz 50. Theil 4. und an andern Stellen bemerkt haben, daß nämlich der tapfre Mann vor allen im Auge behält, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich alles, was er sich als lästig und böse denkt, und was überdies noch als ruchlos, schrecklich, ungerecht und unanständig erscheint, daraus entspringt, daß er die Dinge selbst verdreht, verstümmelt und verworren begreift. Und aus dieser Ursach besonders strebt er die Dinge, wie sie in sich

sind, zu begreifen, und die Hindernisse der richtigen Erkenntniß zu entfernen, als da sind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im vorigen durchgegangen sind; und folglich sucht er so viel als möglich, wie wir erwähnten, gut zu leben und Lust zu haben. Wie weit aber die menschliche Tugend reiche, um dies zu erlangen, und was ihr möglich sei, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in diesem Theil von der richtigen Lebensweise abgehandelt habe, ist nicht so geordnet, daß es mit Einem Blick übersehn werden kann, sondern ist von mir zerstreut bewiesen, wie ich nämlich eins aus dem andern habe leichter ableiten können. Ich will es daher hier zusammenfassen und auf die Hauptstücke zurückführen.

Hauptstück 1.

Alle unsre Bestrebungen oder Neigungen erfolgen aus der Nothwendigkeit unsrer Natur so, daß sie entweder durch sie allein als ihre nächste Ursach können verstanden werden, oder wiefern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andre Individuen nicht vollständig begriffen werden kann.

Hauptstück 2.

Die Neigungen, welche aus unserer Natur so erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden

werden können, sind solche, welche sich auf den Geist beziehn, wiefern dieser begriffen wird als aus vollständigen Ideen bestehend. Die übrigen Neigungen aber beziehn sich nur auf den Geist, wiefern er unvollständig die Dinge begreift, und ihre Gewalt und ihr Wachsthum muß nicht aus dem menschlichen sondern aus der Dinge Vermögen erklärt werden, welche außer uns sind, und deshalb heißen jene mit Recht Handlungen, diese aber Leidenschaften. Denn jene zeigen immer unser Vermögen an, und diese dagegen unsere Ohnmacht und verstümmelte Erkenntniß.

Hauptstück 3.

Unsere Handlungen, das ist, die Neigungen, welche aus dem Vermögen des Menschen oder aus der Vernunft erklärt werden, sind immer gut, die übrigen aber können sowohl gut als schlecht sein.

Hauptstück 4.

Für das Leben ist es daher vorzüglich nützlich, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich auszubilden, und allein hierin besteht das höchste Glück oder die Glückseligkeit des Menschen. Denn die Glückseligkeit ist nichts anderes, als die Zufriedenheit des Gemüthes selbst, welche aus der anschauenden Erkenntniß Gottes entspringt. Aber den Verstand vollständig ausbilden ist auch nichts anderes, als Gott und Gottes Eigenschaften und Thaten, welche

aus der Nothwendigkeit seiner Natur erfolgen, verstehn. Deshalb ist der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen, das ist, seine höchste Neigung, durch welche er alle übrigen zu lenken sucht, diejenige, welche ihn treibt, sich und alle Dinge, die in dem Kreise seines Denkens vorkommen können, vollständig zu begreifen.

Hauptstück 5.

Es giebt daher kein vernünftiges Leben ohne Einsicht, und die Dinge sind nur sofern gut, wiefern sie den Menschen unterstützen, des Lebens des Geistes zu genießen, welches durch die Einsicht erklärt wird. Was aber dagegen den Menschen hindert, die Vernunft vollkommen auszubilden und des vernünftigen Lebens zu genießen, die Dinge allein nennen wir böse.

Hauptstück 6.

Aber weil alles, dessen wirkende Ursach der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann daher dem Menschen nur durch äußere Ursachen böses begegnen, nämlich wiefern er ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur zu gehorchen, und der auf fast unendliche Arten sich zu bequemen sie gezwungen ist.

Hauptstück 7.

Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sei, und nicht ihrer allgemeinen Ordnung folgen müsse. Aber wenn er unter solchen Individuen sich befindet, welche mit der

Natur des Menschen selbst übereinstimmen, so wird eben dadurch das Vermögen der Thätigkeit des Menschen erweitert und gehoben. Wenn er dagegen unter solchen ist, welche mit seiner Natur gar nicht übereinstimmen, so wird er schwerlich ohne große Veränderung seiner selbst ihnen sich bequemen können.

Hauptstück 8.

Wir dürfen auf jede Weise, welche uns die sicherste zu sein scheint, alles von uns abwehren, wovon wir, wenn es in der Natur der Dinge vorkömmt, glauben, daß es böse sei, oder daß es hindern könne am Dasein und Genuß des vernünftigen Lebens; und dagegen dürfen wir zu unserm Vortheil anwenden und auf jegliche Art alles benutzen, wovon wir, wenn es vorkömmt, glauben, daß es gut oder nützlich sei zur Erhaltung unseres Seins und zum Genuß des vernünftigen Lebens; und nach dem höchsten Recht der Natur darf ein jeder durchaus das thun, wovon er glaubt, daß es zu seinem Nutzen gereiche.

Hauptstück 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die übrigen Individuen derselben Form; und folglich (nach Hauptst. 7.) giebt es nichts, was einem Menschen nützlicher wäre zur Erhaltung seines Seins und zum Genuß des vernünftigen Lebens, als der Mensch,

welchen die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was herrlicher ist, als der Mensch, welchen die Vernunft leitet: so kann ein jeder am meisten, wie viel Fähigkeit und Kunst er besitze dadurch zeigen, daß er die Menschen so bildet, daß sie endlich nach eigner Vernunftherrschaft leben.

Hauptstück 10.

Wiefern die Menschen von Neid oder irgend einer Gemüthsbewegung des Hasses gegen einander getrieben werden, sofern sind sie einander entgegengesetzt, und folglich um so mehr zu fürchten, je mehr sie Uebermacht haben über die übrigen Individuen der Natur.

Hauptstück 11.

Doch werden die Gemüther nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelsinn überwunden.

Hauptstück 12.

Es ist den Menschen vorzüglich nützlich Verbindungen einzugehen, und sich durch solche Bande an einander zu knüpfen, durch welche sie aus ihnen allen eins machen, und durchaus das zu thun, was dazu dient die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

Hauptstück 13.

Aber es bedarf dazu Kunst und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig, (denn wenige leben nach der Vorschrift der Vernunft)

nunft) und dennoch meistentheils neidisch und mehr geneigt zur Rachsucht als zum Mitgefühl. Es gehört daher eine besondere Kraft des Gemüths dazu, um einen jeden nach Maaßgabe seiner Fähigkeit zu ertragen, und sich der Nachahmung seiner Gemüthsbewegungen zu enthalten. Wer aber dagegen versteht die Menschen zu tadeln, und anstatt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihre Seelen nicht zu stärken sondern zu brechen, der ist sich und den übrigen zur Last. Durch diese Ungeduld des Gemüths bewegt und durch falschen Eifer für die Religion, haben viele gewünscht lieber unter Vieh als unter Menschen zu leben; wie Knaben oder junge Leute, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrschaft den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen vorziehn, und jegliche Last sich auflegen lassen, wenn sie nur an den Eltern sich rächen können.

Hauptstück 14.

Obgleich daher die Menschen fast alles nach ihrem Gelüst zu lenken suchen, so erfolgen doch aus ihrem gemeinschaftlichen Vereine viel mehr Vortheile als Nachtheile. Deshalb ist es besser ihre Beleidigungen gleichmüthig zu ertragen, und das eifrig zu betreiben, was dazu dient Eintracht und Freundschaft hervorzubringen.

Hauptstück 15.

Eintracht erzeugt alles, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Anständigkeit gehört. Denn die Menschen mögen außer dem ungerechten und unbilligen auch das nicht leiden, was man für unanständig hält, oder wenn einer die eingeführten Sitten eines Staates nicht achtet. Aber um Liebe hervorzubringen ist vorzüglich alles nöthig, was auf Religion und Frömmigkeit sich bezieht. Hierüber vergleiche man Anm. 1. und 2. S. 37. und Anm. S. 46. und Anm. S. 73. Th. 4.

Hauptstück 16.

Auch pflegt durch Furcht meist Eintracht erzeugt zu werden, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß Furcht aus Gemüthsohnmacht entspringt, und deshalb dem Gebrauch der Vernunft nicht zukömmt, so wenig als Bedaurung, obgleich sie die Form der Frömmigkeit äußerlich zu haben scheint.

Hauptstück 17.

Auch noch durch Freigebigkeit werden die Menschen gewonnen, die vornämlich, die nicht wissen, wodurch sie das zur Erhaltung des Lebens nothwendige sich verschaffen sollen. Aber einem jeden dürftigen Hülfe zu leisten übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines einzelnen Mannes reicht bei weitem nicht hin dies zu leisten. Auch ist die Fähigkeit eines einzelnen

Mannes zu beschränkt, um alle durch Freundschaft sich verbinden zu können. Darum liegt die Sorge für die Armen dem ganzen Verein ob, und bezieht sich nur auf den gemeinschaftlichen Nutzen.

Hauptstück 18.

Bei dem annehmen von Wohlthaten, und bei der Bezeugung des Dankes, müssen wir unsere Sorgfalt ganz verschieden einrichten, wie man ersieht aus Anm. S. 70. und Anm. S. 71. Th. 4.

Hauptstück 19.

Auch buhlerische Liebe, das ist Gelüst zum erzeugen, welches aus gefälligem Aeußern entspringt, und schlechthin jede Liebe, welche eine andere Ursach anerkennt als die Freiheit des Geistes, geht leicht in Haß über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Form des Wahnsinns ist, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Zus. S. 31. Th. 3.

Hauptstück 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es ausgemacht, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Neigung nach fleischlicher Vermischung nicht allein sich erzeugt durch gefälliges Aeußere, sondern auch durch die Liebe zum erzeugen und zur weisen Bildung von Kindern; und wenn überdies beider, des Mannes und des Weibes Liebe

nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornämlich die Gemüthsfreiheit zur Ursach hat.

Hauptstück 21.

Außerdem erzeugt Schmeichelei Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Erniedrigung oder durch Treulosigkeit. Denn niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, welche die ersten sein wollen, ohne es zu sein.

Hauptstück 22.

Der Schüchternheit ist der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion eigen. Und obgleich die Schüchternheit dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der Schüchterne dem Hochmüthigen am nächsten. Siehe Anm. S. 57. Th. 4.

Hauptstück 23.

Auch Beschämung kann nur in solchen Dingen zur Eintracht führen, welche sich nicht verbergen lassen. Weil ferner Beschämung selbst eine Form der Unlust ist, hat sie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

Hauptstück 24.

Die übrigen Gemüthsbewegungen der Unlust gegen die Menschen stehn unmittelbar der Gerechtigkeit, der Billigkeit, der Anständigkeit, der Frömmigkeit und der Religion entgegen, und obgleich die Mißbilligung die Gestalt der Billigkeit anzunehmen scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem

jeden erlaubt ist, sein Urtheil über die Thaten eines andern zu fällen, und sein oder eines andern Recht zu behaupten.

Hauptstück 25.

Bescheidenheit, das ist, Neigung den Menschen zu gefallen, welche durch die Vernunft bestimmt wird, gehört zur Frömmigkeit. (wie ich in der Anmerk. S. 37. Th. 4. gesagt habe) Aber wenn sie aus Gemüthsbewegung entspringt ist sie Ehrsucht, oder eine Neigung, durch welche die Menschen unter dem falschen Schein von Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen. Denn wer den übrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünscht, daß sie das höchste Gut mit genießen, bemüht sich vornämlich, ihre Liebe zu erlangen, nicht aber sie zur Bewunderung zu verleiten, so daß eine Wissenschaft den Namen von ihm erhalte, noch irgend Veranlassungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Gespräch hütet er sich die Fehler der Menschen aufzuzählen, und bemüht sich nur spärlich von der menschlichen Ohnmacht zu sprechen, häufig dagegen von der menschlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weise man dahin gelangen könne, daß die Menschen so, nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern allein getrieben durch die Gemüthsbewegung der Lust sich bestreben, so viel an ihnen liegt, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

Hauptstück 26.

Außer den Menschen kennen wir nichts einzelnes in der Natur, über dessen Geist wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundschaft oder irgend eine Art der Verbindung an uns knüpfen können; und was es also noch in der Natur der Dinge außer den Menschen giebt, so fodert die Rücksicht auf unsern Nutzen nicht dies zu erhalten, sondern lehrt uns, es seiner verschiedenen Anwendung nach zu erhalten, zu zerstören, oder auf jegliche Weise es zu unserm Gebrauche anzuwenden.

Hauptstück 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns seienden Dingen ziehn, besteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, welche wir dadurch erlangen, daß wir sie beobachten, und aus ihren Gestalten in andere verwandeln, vorzüglich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieser Rücksicht sind die Dinge vorzüglich nützlich, welche den Körper so erhalten und nähren können, daß alle seine Theile ihr Geschäft gehörig zu verwalten vermögen. Denn je geschickter der Körper ist, auf mehrere Arten erregt zu werden, und die äußern Körper auf mehrere Arten zu erregen, desto geschickter ist der Geist zum denken. (siehe S. 38. und 39. Th. 4.) Aber es scheint weniges dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper wie es erfoderlich ist zu

nähren, viele Nahrungsmittel verschiedener Natur. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen verschiedener Natur zusammengesetzt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem gleich sehr geschickt sei, was aus seiner Natur erfolgen kann, und folglich damit auch der Geist gleich sehr geschickt sei vieles zu begreifen.

Hauptstück 28.

Um dies aber zu erreichen, würden schwerlich die Kräfte jedes einzelnen hinreichen, wenn die Menschen nicht gegenseitige Hülfe sich leisteten. Nun ist das Geld ein Darstellungsmittel aller Dinge geworden; deshalb pflegt die Vorstellung desselben den Geist der Menge vorzüglich zu beschäftigen, weil sie fast gar keine Gestalt der Lust sich vorstellen können, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Ursach verbunden wäre.

Hauptstück 29.

Dies ist aber nur bei denjenigen ein Laster, welche nicht aus Dürftigkeit noch zu ihrem Bedarf Geld sich suchen, sondern weil sie die Kunststücke des Wuchers sich angeeignet, womit sie sich viel wissen. Sonst erhalten sie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil sie von ihren Gütern so viel zu verlieren glauben, als sie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt,

und das Maaß des Reichthums nur nach dem Bedürfniß bestimmt, lebt mit wenigem zufrieden.

Hauptstück 30.

Da also die Dinge gut sind, welche die Theile des Körpers unterstützen, ihr Geschäft zu verrichten, und die Lust darin besteht, daß das Vermögen des Menschen, wiefern er aus Geist und Körper besteht, erweitert oder vermehrt wird: so ist alles was Lust verschafft gut. Da aber im Gegentheil die Dinge bei ihrer Thätigkeit nicht den Zweck haben, uns mit Lust zu erfüllen, und ihr Vermögen der Thätigkeit nicht unserm Nutzen gemäß eingerichtet ist, und da endlich die Lust meist auf Einen Theil des Körpers sich Vorzugsweise bezieht: so haben die Gemüthsbewegungen der Lust, (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit herrscht) und folglich die von ihnen erzeugten Neigungen meist ein Uebermaaß. Hiezu kömmt, daß wir vermöge der Gemüthsbewegung für das vornehmste das halten, was für den Augenblick angenehm ist, und das künftige nicht mit gleicher Gemüthsbewegung schätzen können. Siehe Anm. S. 44. Th. 3. und Anm. S. 60. Th. 4.

Hauptstück 31.

Der Aberglaube scheint dagegen dasjenige als gut festzusetzen, was Unlust bringt, und dasjenige dagegen als schlecht, was Lust. Aber wie wir schon gesagt haben, (siehe Anm. S. 45. Th. 4.) niemand als ein neidischer freut sich über

meine Ohnmacht und Unbehaglichkeit. Denn mit je größerer Lust wir erfüllt sind, zu desto größerer Vollkommenheit gehn wir über, und haben folglich um so mehr Theil an der göttlichen Natur, und eine Lust kann niemals schlecht sein, welche die richtige Rücksicht auf unsern Nutzen lenkt. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird, und das gute thut um das böse zu vermeiden wird nicht von der Vernunft geleitet.

Hauptstück 32.

Aber das menschliche Vermögen ist sehr beschränkt, und wird unendlich übertroffen von dem Vermögen der äußern Ursachen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir alles gleichmüthig ertragen, was uns gegen dasjenige zustößt, was die Rücksicht auf unsern Nutzen verlangt, wenn wir uns bewußt sind unserer Pflicht Genüge geleistet zu haben, und uns bewußt sind, daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit habe ausdehnen können, um es zu vermeiden, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dies hell und bestimmt einsehn, so wird der Theil von uns, welcher als Verstand erklärt ist, das ist, der bessere Theil von uns dabei völlig zufrieden sein, und in dieser Zufriedenheit zu beharren sich bestreben. Denn wiefern wir einsehn, können wir nur das

begehren, was nothwendig ist, und nur bei dem richtigen uns völlig beruhigen; und wiefern wir also dieses recht einsehn, sofern stimmt das Bestreben des bessern Theiles von uns überein mit der Ordnung der gesammten Natur.

Der Ethik

fünfter Theil.

Von der Macht der Einsicht,

oder

von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Jetzt gehe ich zu dem andern Theile der Ethik über, welcher sich beschäftigt mit der Art oder dem Wege, welcher zur Freiheit führt. Hier werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft selbst über die Gemüthsbewegungen vermöge, und ferner, was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit sei, woraus wir einsehn können, um wie viel der Weise besser sei als der Unkundige. Wie aber und auf welchem Wege die Einsicht vervollkommnet werden müsse, und durch welche Kunst ferner der Körper zu behandeln sei, so daß er sein Geschäft recht verrichten könne, gehört nicht hierher, denn dies gehört zur Heilkunde, jenes aber zur Logik. Hier will ich daher wie gesagt von dem bloßen Vermögen des Geistes oder der Vernunft handeln, und vor allen Dingen zeigen, wie große und welche Herrschaft sie über die Gemüthsbewegungen habe, sie zu hemmen und zu mäßigen. Denn daß wir über sie keine absolute Heerrschaft haben, ist schon oben bewiesen. Doch meinten die Stoiker, daß sie von unserem Wil-

len völlig abhängig wären, und wir ihnen völlig gebieten könnten. Doch wurden sie durch den Widerspruch der Erfahrung gezwungen, nicht aber ihren Grundlehren gemäß, einzugestehn, daß nicht geringe Uebung und Anstrengung erfordert werde sie zu hemmen und zu mäßigen. Einer versuchte dies durch das Beispiel zweier Hunde zu zeigen, (wenn ich mich recht erinnere) und zwar eines Haushundes und eines Jagdhundes, weil er nämlich durch Uebung endlich es dahin bringen konnte, daß der Haushund sich an die Jagd gewöhnte, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Hasen abließ. Zu dieser Meinung neigt sich auch sehr Carteſius. Denn er nimmt an, die Seele oder der Geist sei vornämlich mit einem Theil des Gehirns vereinigt, welchen man die Zirbeldrüse nennt, durch deren Hülfe der Geist alle Bewegungen, welche in dem Körper erregt werden, und die äußern Gegenstände wahrnimmt, und welche der Geist allein dadurch, daß er es will, verschiedentlich bewegen kann. Er nimmt an, diese Drüse schwebe in der Mitte des Gehirns so, daß sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden könne. Dann nimmt er an, daß diese Drüse auf eben so viele verschiedene Arten in der Mitte des Gehirns schwebe, als die Lebensgeister auf sie stoßen, und daß ihr überdies so viel verschiedene Spuren eingedrückt werden, als verschiedene äußere Ge-

genstände die Lebensgeister selbst auf sie losstoßen; daher, wenn die Drüse in der Folge dem Willen der Seele gemäß, welcher sie verschiedentlich bewegt, auf diese oder jene Art schwebt, wie sie früher schon gemäß den auf diese oder jene Art getriebenen Lebensgeistern geschwebt hatte, die Drüse selbst dann die Lebensgeister selbst auf dieselbe Art treibe und bestimme, wie sie früher bei einem ähnlichen Schweben der Drüse getrieben waren. Außerdem nimmt er an, daß jeder Wille des Geistes von Natur vereinigt sei mit einer bestimmten Bewegung der Drüse. Wenn z. B. jemand den Willen hat einen entfernten Gegenstand anzusehn, so wird dieser Wille machen, daß der Augenstern sich ausbreitet. Wenn er aber nur an die Ausbreitung des Augensterns denkt, so wird er mit diesem Willen nichts ausrichten, weil die Natur die Bewegung der Drüse, welche dazu dient, die Lebensgeister gegen den Sehenerv auf eine Art zu treiben, welche mit dem ausbreiten oder zusammenziehn des Augensterns übereinstimmt, nicht verbunden hat mit dem Willen ihn auszubreiten oder zusammenzuziehn, sondern nur mit dem Willen die entfernten oder nächsten Gegenstände anzusehn. Endlich nimmt er an, daß, wenn gleich jegliche Bewegung dieser Drüse von Natur seit Beginn unsers Lebens verknüpft zu sein scheint mit gewissen besondern Gedanken, sie doch durch Gewohnheit mit andern

verbunden werden können. Dies sucht er Abschnitt 50. Th. 1. von den Leidenschaften der Seele zu erweisen. Hieraus folgert er, keine Seele sei so schwach, daß sie nicht bei richtiger Führung eine absolute Gewalt über ihre Leidenschaften erlangen könne. Denn die Leidenschaften sind nach seiner Erklärung: Wahrnehmungen oder Gefühle oder Bewegungen der Seele, welche sich auf sie besonders beziehn, und welche hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister. (siehe Abschnitt 27. Th. 1. von den Leidenschaften der Seele) Aber da wir mit jeglichem Willen jegliche Bewegung der Drüse und folglich der Lebensgeister verbinden können, und die Bestimmung des Willens ganz in unserer Gewalt steht, wenn wir nun unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen in unserm Leben einrichten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaften, welche wir haben wollen mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, so erreichen wir eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften. Dies ist die Meinung dieses hochberühmten Mannes, (so weit ich sie aus seinen Worten abnehmen kann) welche ich schwerlich einem so großen Mann zugetraut hätte, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre. Warlich ich kann mich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgenommen hatte, nichts

an-

anders woher abzuleiten, als aus für sich einleuchtenden Grundlehren, und nichts zu bejahen, als das was er hell und bestimmt wahrnähme, und der so oft die Scholastiker getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge aus verborgenen Eigenschaften hatten entwickeln wollen, eine Voraussetzung annimmt, die verborgener ist, als jede verborgene Eigenschaft. Was versteht er doch unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen hellen und bestimmten Begriff hat er wohl von einem Denken, welches innig verbunden ist mit einem Theilchen einer Masse? Ich möchte wohl, daß er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursach erklärt hätte. Aber er hat den Geist so getrennt von dem Körper aufgefaßt, daß er weder eine einzelne Ursach dieser Vereinigung noch des Geistes selbst angeben konnte. Darum mußte er nothwendig bis auf die Ursach des ganzen Alls, das ist, bis auf Gott zurückgehn. Dann möchte ich sehr gern wissen, wie viele Stuffen der Bewegung der Geist dieser Zirbeldrüse mittheilen könne, und mit wie großer Gewalt er sie schwebend erhalten könne. Denn ich weiß nicht, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geist herumgetrieben werde als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, welche wir mit festen Urtheilen innig verbunden haben, nicht von ihnen wiederum durch körperliche Ursachen getrennt werden können, woraus

folgen würde, daß, obgleich der Geist sich fest vorgenommen hätte auf Gefahren loszugehen, und mit diesem Entschluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, doch bei Anblick der Gefahr die Drüse so schweben könnte, daß der Geist nur an die Flucht denken könnte; und da es ja kein Verhältniß des Willens zu der Bewegung giebt, so giebt es auch keine Vergleichung zwischen dem Vermögen oder den Kräften des Geistes und Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keinesweges durch die Kräfte des erstern bestimmt werden. Hiezu kömmt, daß diese Drüse nicht in der Mitte des Gehirns so gelegen gefunden wird, daß sie so leicht und auf so viele Arten herumgetrieben werden kann, und daß nicht alle Nerven bis zu den Höhlen des Gehirns hin sich erstrecken. Endlich übergehe ich alles, was er von dem Willen und seiner Freiheit behauptet, da ich über und über bewiesen habe, wie falsch dies sei. Weil also das Vermögen des Geistes, wie ich oben erwiesen habe, allein durch den Verstand erklärt wird, so wollen wir die Mittel gegen die Gemüthsbewegungen, welche zwar alle, wie ich glaube, in Erfahrung bringen, aber nicht sorgfältig beobachten noch genau einsehen, allein aus der Erkenntniß des Geistes bestimmen, und aus ihr alles ableiten, was zu seiner Glückseligkeit gehört.

Grundsätze.

1. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Handlungen sich regen, so muß nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung vorgehn, bis sie aufhören entgegengesetzt zu sein.

2. Das Vermögen der Wirkung wird bestimmt durch das Vermögen der Ursach selbst, wiefern ihr Wesen durch das Wesen der Ursach selbst dargestellt oder erklärt wird.

Dieser Grundsatz erhellt aus Satz 7. Th. 3.

Satz 1.

Wie die Gedanken und die Ideen der Dinge im Geist geordnet und verkettet werden, nach derselben Richtschnur werden die Erregungen des Körpers oder die Vorstellungen der Dinge im Körper geordnet und verkettet.

Beweis.

Die Ordnung und die Verknüpfung der Ideen ist (nach S. 7. Th. 2.) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist dieselbe, (nach Zus. S. 6. und 7. Th. 2.) wie die Ordnung und Verknüpfung der Ideen. Wie also die Ordnung und Verknüpfung der Ideen im Geiste entsteht nach der Ordnung und

Verkettung der Erregungen des Körpers, (nach S. 18. Th. 2.) so entsteht umgekehrt die Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des Körpers, so wie die Gedanken und die Ideen der Dinge im Geiste geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

Satz 2.

Wenn wir eine Aufwallung der Seele oder eine Gemüthsbewegung von dem Gedanken der äußern Ursach trennen, und mit andern Gedanken in Verbindung bringen, dann werden Liebe oder Haß gegen die äußere Ursach, wie auch das Schwanken der Seele, welches aus diesen Gemüthsbewegungen entspringt, zerstört werden.

Beweis.

Denn das, was die Gestalt der Liebe oder des Hasses bildet, ist Lust oder Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursach. (nach Erkl. 6. und 7. der Gemüthsbew.) Ist diese also entfernt, ist die Gestalt der Liebe oder des Hasses zugleich aufgehoben, und folglich werden diese Gemüthsbewegungen, und die, welche daraus entspringen, aufgehoben. W. z. b. w.

Satz 3.

Eine Gemüthsbewegung, welche eine Leidenschaft ist, hört auf eine Leidenschaft zu sein, sobald wir eine helle und bestimmte Idee derselben uns gestalten.

Beweis.

Eine Gemüthsbewegung, welche eine Leidenschaft ist, ist eine verworrene Idee. (nach der allgem. Erkl. der Gemüthsb.) Wenn wir daher eine helle und bestimmte Idee der Gemüthsbewegung selbst uns gestalten, so unterscheidet sich diese Idee von der Gemüthsbewegung selbst nur in der Beziehung, wiefern sie auf den Geist allein sich bezieht. (nach S. 21. Th. 2. mit der Anm. dazu) Und folglich (nach S. 3. Th. 3.) hört die Gemüthsbewegung auf Leidenschaft zu sein. W. z. b. w.

Zusatz.

Eine Gemüthsbewegung ist daher um so mehr in unsrer Gewalt, und der Geist leidet um so weniger von ihr, je bekannter sie uns ist.

Satz 4.

Es giebt keine Erregung des Körpers, von der wir nicht einen hellen und bestimmten Begriff uns gestalten können.

Beweis.

Was allen gemeinschaftlich ist, kann nur vollständig begriffen werden. (nach S. 38. Th. 2.) Und folglich (nach S. 12. und Lehns. 2. hinter Anm. S. 13. Th. 2.) giebt es keine Erregung des Körpers, von der wir nicht einen hellen und bestimmten Begriff uns gestalten können. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, es gebe keine Gemüthsbewegung, von der wir nicht einen hellen und bestimmten Begriff uns gestalten können. Denn die Gemüthsbewegung ist die Idee einer Erregung des Körpers, (nach) der allgem. Erklär. der Gemüthsbew.) welche deshalb (nach obigem S.) einen hellen und bestimmten Begriff enthalten muß.

Anmerkung.

Da es nichts giebt, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, (nach S. 36. Th. 1.) und wir alles hell und bestimmt einsehn, was aus einer in uns vollständig seienden Idee erfolgt: (nach S. 40. Th. 2.) so folgt daraus, daß jeder die Gewalt habe, sich und seine Gemüthsbewegungen, wenn auch nicht absolut doch theilweise hell und bestimmt einzusehn, und folglich zu machen, daß er weniger von ihnen leide. Hierauf müssen wir also vorzüglichen Fleiß wenden, jede Gemüthsbewegung so viel als möglich hell und bestimmt zu erkennen, damit der Geist so durch die Gemüthsbewegung bestimmt werde das zu denken, was er hell und bestimmt auffaßt, und wobei er sich völlig beruhigt, und so die Gemüthsbewegung selbst von dem Gedanken der äußern Ursach getrennt werde, und mit richtigen Gedanken verbunden. Die Folge davon ist, daß nicht nur Liebe, Haß u. s. w. zerstört werden, (nach S. 2. Th. 5.) sondern daß auch die Begierden oder Neigungen, welche aus einer solchen Gemüthsbewegung zu entspringen pflegen, kein Uebermaaß haben können. (nach S. 61. Th. 4.) Denn vorzüglich müssen wir

bedenken, daß es eine und dieselbe Begierde sei, wegen welcher der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird. Z. B. Wir haben gezeigt, es sei mit der menschlichen Natur so bestellt, daß ein jeder begehrt, die übrigen möchten nach seinem Kopf leben. (siehe Zus. S. 31. Th. 3.) Diese Begierde ist bei einem Menschen, welcher nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, welche Ehrsucht heißt und vom Hochmuth sich nicht sehr unterscheidet, und dagegen bei einem Menschen, welcher nach dem Gebot der Vernunft lebt, ist sie eine Handlung oder Tugend, welche man Frömmigkeit nennt. (siehe Anm. 1. S. 37. Th. 4. und Beweis 2. desselben S.) Und auf dieselbe Art sind alle Begierden oder Neigungen nur sofern Leidenschaften, als sie aus unvollständigen Ideen entspringen, und man zählt eben dieselben zur Tugend, wenn sie von vollständigen Ideen erregt oder erzeugt werden. Denn alle Neigungen, durch welche wir bestimmt werden etwas zu thun, können eben sowohl aus vollständigen als aus unvollständigen Ideen entspringen. (siehe S. 59. Th. 4.) Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres Mittel, das in unsrer Gewalt stände, gegen die Gemüthsbewegungen ersonnen werden als dieses, welches nämlich in der richtigen Erkenntniß derselben besteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geistes giebt, als das zu denken und vollständige Ideen zu bilden, wie wir oben (S. 3. Th. 3.) gezeigt haben.

Satz 5.

Eine Gemüthsbewegung gegen ein Ding, welches wir ohne weiteres, und

nicht als nothwendig, noch als möglich, noch als zufällig uns vorstellen, ist, wenn alles andere gleich ist, am größten unter allen.

Beweis.

Die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als frei vorstellen, ist größer als gegen ein nothwendiges, (nach S. 49. Th. 3.) und folglich noch größer als gegen eines, welches wir als möglich oder zufällig uns vorstellen. (nach S. 11. Th. 4.) Aber ein Ding als frei sich vorstellen, kann nichts anderes sein, als daß wir uns ein Ding ohne weiteres vorstellen, indem wir der Ursachen, von denen es zum handeln bestimmt wurde, unkundig sind. (nach dem in der Anm. S. 35. Th. 2. gezeigten) Also ist die Gemüthsbewegung gegen ein Ding, welches wir ohne weiteres uns vorstellen, wenn alles übrige gleich ist, größer als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich am größten. W. z. b. w.

Satz 6.

Wiefern der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, sofern hat er ein größeres Vermögen über die Gemüthsbewegungen, oder leidet weniger von ihnen.

Beweis.

Der Geist sieht ein, daß alle Dinge nothwendig sind, (nach S. 29. Th. 1.) und durch

eine unendliche Kette von Ursachen zum dasein und wirken bestimmt werden; (nach S. 28. Th. 1.) und bewirkt folglich, (nach vor. S.) daß er von den aus ihnen entspringenden Gemüthsbewegungen weniger leidet, und (nach S. 48. Th. 3.) weniger gegen sie erregt wird. W. z. b. w.

Anmerkung.

Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, auf die einzelnen Dinge sich bezieht, welche wir bestimmter und lebendiger uns vorstellen, um so größer ist dieses Vermögen des Geistes über die Gemüthsbewegungen. Dies bezeugt auch die Erfahrung selbst. Denn wir sehn, daß die Unlust über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, welcher es verloren hat, bedenkt, daß dies Gut auf keine Weise erhalten werden konnte. So sehn wir auch, daß niemand ein Kind deshalb bedauert, weil es nicht sprechen kann, noch gehen, noch Vernunftschlüsse machen, und weil es endlich so viele Jahre hindurch ohne Bewußtsein seiner selbst lebt. Wenn aber die meisten erwachsen und einer oder der andre als Kind geboren würde, dann würde ein jeder die Kinder bedauern, weil jeder die Kindheit selbst dann nicht als ein natürliches und nothwendiges Ding ansehn würde, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur. Und wir könnten mehreres andre hierher gehörige anführen.

Satz 7.

Die Gemüthsbewegungen, welche aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind in Beziehung auf

die Zeit mächtiger als die, welche sich auf die einzelnen Dinge beziehen, die wir als abwesend ansehn.

Beweis

Wir sehn ein Ding als abwesend an, nicht vermöge der Gemüthsbewegung, durch welche wir es uns vorstellen, sondern deshalb, weil der Körper von einer andern Gemüthsbewegung erregt ist, welche das Dasein dieses Dinges ausschließt. (nach S. 17. Th. 2.) Deshalb ist die Gemüthsbewegung, welche auf ein Ding sich bezieht, das wir als abwesend ansehn, nicht von der Natur, daß sie die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menschen übertrifft, (hierüber siehe S. 6. Th. 4.) sondern vielmehr von solcher Natur, daß sie von den Erregungen, welche das Dasein ihrer äußern Ursach ausschließen, auf gewisse Art gehemmt werden kann. (nach S. 9. Th. 4.) Aber die Gemüthsbewegung, welche aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinschaftlichen Eigenheiten der Dinge, (siehe die Erkl. der Vernunft in Anm. 2. S. 40. Th. 2.) welche wir immer als gegenwärtig betrachten, (denn es giebt nichts, was ihr gegenwärtiges Dasein ausschließen könnte) und welche wir immer auf dieselbe Art uns vorstellen. (nach S. 38. Th. 2.) Deshalb bleibt eine solche Gemüthsbewegung immer dieselbe, und folglich müssen (nach Grundsf. 1. Th. 5.) die Gemüths-

bewegungen, welche ihr entgegengesetzt sind, und welche von ihren äußern Ursachen nicht genährt werden, allmälig nach ihr sich bequemen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und sofern ist die aus der Vernunft entspringende Gemüthsbewegung mächtiger. W. z. b. w.

Satz 8.

Je mehr Ursachen zusammentreffen bei der Erregung einer Gemüthsbewegung, um desto größer ist sie.

Beweis.

Mehrere Ursachen vermögen zusammen mehr, als wenn es weniger wären, (nach S. 7. Th. 3.) und folglich (nach S. 5. Th. 4.) von je mehr Ursachen zusammen eine Gemüthsbewegung erregt wird, um so stärker ist sie. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dieser Satz erhellt auch aus Grundsatz 2. Th. 5.

Satz 9.

Eine Gemüthsbewegung, welche sich auf mehrere und verschiedene Ursachen bezieht, welche der Geist mit der Gemüthsbewegung selbst zugleich betrachtet, ist weniger schädlich, und wir leiden weniger durch sie, und sind gegen jegliche Ursach weniger erregt, als eine andre gleich große Gemüthsbewegung, welche sich auf Eine Ursach allein oder auf wenigere bezieht.

Beweis.

Eine Gemüthsbewegung ist nur sofern schlecht oder schädlich, wiefern der Geist durch sie am denken gehindert wird. (nach S. 26. und 27. Th. 4.) Und also ist die Gemüthsbewegung, durch welche der Geist bestimmt wird, mehrere Gegenstände zugleich zu betrachten, weniger schädlich als eine andre gleich große Gemüthsbewegung, welche den Geist gewaltsam in der alleinigen Betrachtung Eines oder weniger Gegenstände so fesselt, daß er an andre nicht denken kann. Dies war das erste. Weil ferner das Wesen des Geistes, das ist, (nach S. 7. Th. 3.) sein Vermögen allein in dem denken besteht: (nach S. 11. Th. 2.) so leidet der Geist weniger durch eine Gemüthsbewegung, welche ihn mehreres zugleich zu betrachten bestimmt, als durch eine gleich große Gemüthsbewegung, welche den Geist in der alleinigen Betrachtung Eines oder weniger Gegenstände beschäftigt hält. Dies war das zweite. Endlich ist auch diese Gemüthsbewegung (nach S. 48. Th. 3.) wiefern sie sich auf mehrere äußere Ursachen bezieht, gegen jede derselben kleiner. W. z. b. w.

Satz 10.

So lange wir nicht von Gemüthsbewegungen bestürmt werden, welche unsrer Natur entgegengesetzt sind, so lange vermögen wir die Erregungen des

Körpers zu ordnen und zu verketten gemäß der Ordnung im Verstande.

Beweis.

Die unsrer Natur entgegengesetzten, das ist, (nach S. 30. Th. 4.) die schlechten Gemüthsbewegungen sind sofern schlecht, als sie den Geist am einsehn hindern. (nach S. 27. Th. 4.) So lange wir daher nicht von Gemüthsbewegungen bestürmt werden, welche unsrer Natur entgegengesetzt sind, so lange wird das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge einzusehn sich bestrebt, (nach S. 26. Th. 4.) nicht gehindert, und also so lange vermag er helle und bestimmte Ideen zu gestalten, und die einen aus den andern abzuleiten. (siehe Anm. 2. S. 40. und Anm. S. 47. Th. 2.) Und folglich (nach S. 1. Th. 5.) vermögen wir so lange die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verketten gemäß der Ordnung im Verstande. W. z. b. w.

Anmerkung.

Durch diese Fähigkeit die Erregungen des Körpers richtig zu ordnen und zu verketten können wir bewirken, daß nicht leicht schlechte Gemüthsbewegungen uns erregen. Denn (nach S. 7. Th. 5.) wird größere Kraft erfordert, die nach der Ordnung im Verstande geordneten und verketteten Gemüthsbewegungen zu hemmen, als die unsichern und schwankenden. Das beste also, was wir thun können, so lange wir keine vollkommene Erkenntniß unsrer Gemüthsbewegungen haben, ist, daß wir eine richtige Lebensweise oder be-

stimmte Grundsätze über unser Leben uns feststellen und sie in das Gedächtniß prägen, und sie unaufhörlich bei den im gemeinen Leben vorkommenden Fällen anwenden, damit so unsre Vorstellung reichlich von ihnen angefüllt werde, und sie uns immer zur Hand seien. Wir haben z. B. unter den Grundsätzen für das Leben fest gestellt, (siehe S. 46. Th. 4. mit der Anmerk. dazu) Haß müsse durch Liebe oder Edelsinn überwunden, nicht aber durch gegenseitigen Haß vergolten werden. Um aber diese Vorschrift der Vernunft immer wenn es nützlich ist bei der Hand zu haben, müssen wir oft die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen erwägen und überdenken, wie und auf welche Weise man sie durch Edelsinn am besten abwehrt. Denn so verbinden wir die Vorstellung der Beleidigung mit der Vorstellung dieses Grundsatzes, und (nach S. 18. Th. 2.) sie wird uns immer gegenwärtig sein, wenn uns eine Beleidigung angethan ist. Wenn wir auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen uns gegenwärtig erhalten, und auch auf das gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und gesellschaftlichem Verein erfolgt, und überdies daß aus der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit des Gemüthes entspringt, (nach S. 52. Th. 4.) und daß die Menschen wie alles andre gemäß der Nothwendigkeit der Natur handeln: dann wird die Beleidigung oder der Haß, welcher aus ihr zu entspringen pflegt, den kleinsten Theil der Vorstellung inne haben, und leicht überwunden werden. Oder, wenn auch der Zorn, der aus den grösten Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden wird, so wird er doch, wenn gleich nach einem Kampf des Gemüths

in weit kleinerem Zeitraum überwunden, als wenn wir dies nicht vorher durchdacht haben, wie aus Satz 6. 7. und 8. Theil 5. erhellt. Ueber die Beherztheit müssen wir gleichfalls denken, um die Furcht abzulegen. Wir müssen uns nämlich häufig vorrechnen und vorstellen die gewöhnlichen Lebensgefahren, und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Aber man bemerke, daß wir bei dem aneinander reihen unsrer Gedanken und Vorstellungen immer auf das achten müssen, (nach Zus. S. 63. Th. 4. und S. 59. Th. 3.) was in jeglichem Dinge gut ist, damit wir so immer durch die Gemüthsbewegung der Lust zum handeln bestimmt werden. Wenn z. B. jemand sieht, daß er zu sehr dem Ruhme nachtrachte, so muß er über den richtigen Gebrauch desselben nachdenken, und zu welchem Entzweck ihm nachzutrachten sei, und durch welche Mittel er zu erlangen, nicht aber über den Mißbrauch und die Eitelkeit desselben, und die Unbeständigkeit der Menschen, oder über dergleichen, woran niemand denkt, wenn er nicht selenkrank ist. Denn am meisten durch solche Gedanken quälen sich die Ehrsüchtigen, wenn sie daran verzweifeln die Ehrenstelle zu erlangen, um welche sie buhlen, und wollen dadurch als Weise erscheinen, daß sie ihren Zorn ausströmen lassen. Deshalb ist es ausgemacht, daß diejenigen am meisten ruhmbegierig sind, welche das größte Geschrei über seinen Mißbrauch erheben, und über die Eitelkeit der Welt. Und dies ist nicht den Ehrsüchtigen besonders eigen, sondern allen gemein, denen das Glück zuwider ist, und welche Geistes ohnmächtig sind. Denn auch der geizige Arme spricht unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes

und den Lastern der Reichen. Dadurch bewirkt er nichts anderes, als daß er sich selber quält und andern zeigt, daß er nicht allein seine Armuth sondern auch den Reichthum der andern unwilliges Herzens ertrage. So denken auch diejenigen, welche von ihrem Mädchen übel aufgenommen wurden, an nichts anderes, als an die Unbeständigkeit und die falsche Gesinnung der Weiber und ihre übrigen landkundigen Fehler, was sie alles mit einander sogleich vergessen, sobald sie von dem Mädchen wieder angenommen werden. Wer daher seine Gemüthsbewegungen und Begierden aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu mäßigen sucht, der bestrebe sich nach Vermögen die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen, und das Gemüth mit jener Freude zu erfüllen, welche aus ihrer richtigen Erkenntniß entspringt, nicht aber die Fehler der Menschen zu beobachten, und die Menschen durchzuziehn und seine Freude zu haben an einem falschen Schein der Freiheit. Wer dies genau beobachtet (denn es ist nicht schwer) und ausübt, wird warlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist dem Gebot der Vernunft gemäß einrichten können.

Satz 11.

Auf je mehr Dinge eine Vorstellung sich bezieht, desto häufiger ist sie, oder um so größere Kraft hat sie, und besitzt den Geist um so mehr.

Beweis.

Denn auf je mehr Dinge eine Vorstellung oder eine Gemüthsbewegung sich bezieht, desto mehr Ursachen giebt es, durch welche sie erregt

und

und genährt werden kann. Diese alle betrachtet (nach der Voraussetzung) der Geist vermöge der Gemüthsbewegung selbst zugleich. Und folglich ist die Gemüthsbewegung um so häufiger, oder hat um so größere Kraft und (nach S. 8. Th. 5.) hat den Geist um so mehr inne. W. z. b. w.

Satz 12.

Die Vorstellungen der Dinge werden leichter mit Vorstellungen verbunden, die auf Dinge sich beziehn, welche wir hell und bestimmt einsehn, als mit den andern.

Beweis.

Die Dinge, welche wir hell und bestimmt einsehn sind entweder gemeinschaftliche Eigenheiten der Dinge oder was aus diesen abgeleitet wird, (siehe die Erklär. der Vernunft in Anm. 2. S. 40. Th. 2.) und werden folglich öfter in uns erregt. (nach vor. S.) Und deshalb ist es leichter möglich, daß wir die andern Dinge mit diesen zusammen betrachten als mit den andern, und daß sie folglich (nach S. 18. Th. 2.) leichter mit diesen als mit den andern verbunden werden. W. z. b. w.

Satz 13.

Mit je mehr andern Vorstellungen eine Vorstellung verbunden ist, um so häufiger ist sie in Kraft.

Beweis.

Denn mit je mehr andern Vorstellungen

eine Vorstellung verbunden ist, (nach S. 18. Th. 2.) um so mehr Ursachen giebt es, durch welche sie erregt werden kann. W. z. b. w.

Satz 14.

Der Geist kann machen, daß alle Erregungen des Körpers oder Vorstellungen der Dinge auf die Idee Gottes sich beziehn.

Beweis.

Es giebt keine Erregung des Körpers, von welcher der Geist nicht einen hellen und bestimmten Begriff bilden könnte, (nach S. 4. Th. 5.) und folglich kann er machen, (nach S. 15. Th. 1.) daß alle auf die Idee Gottes sich beziehn. W. z. b. w.

Satz 15.

Wer eine helle und bestimmte Einsicht hat in sich und seine Gemüthsbewegungen, liebt Gott, und das um so mehr, je größer die Einsicht in sich und seine Gemüthsbewegungen wird.

Beweis.

Wer eine helle und bestimmte Einsicht hat in sich und seine Gemüthsbewegungen, hat Lust, (nach S. 53. Th. 3.) und das verbunden mit der Idee Gottes. (nach vor. S.) Und folglich liebt er Gott, (nach Erklär. 6. der Gemüthsb.) und (aus demf. Grunde) dies um so mehr, je größer die Einsicht in sich und seine Gemüthsbewegungen wird. W. z. b. w.

Satz 16.

Diese Liebe gegen Gott muß den Geist vorzüglich inne haben.

Beweis.

Denn diese Liebe ist mit allen Erregungen des Körpers verbunden, (nach S. 14. Th. 5.) von denen allen sie genährt wird. (nach S. 15. Th. 5.) Und folglich (nach S. 11. Th. 5.) muß sie den Geist vorzüglich inne haben. W. z. b. w.

Satz 17.

Gott ist ohne Leidenschaften, und wird durch keine Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt.

Beweis.

Alle Ideen sind richtig, wiefern sie auf Gott sich beziehn, (nach S. 32. Th. 2.) das ist, (nach Erkl. 4. Th. 2.) vollständig, und also (nach der allgemeinen Erkl. der Gemüthsb.) ist Gott ohne Leidenschaften. Ferner kann Gott weder zu größerer noch zu geringerer Vollkommenheit übergehn. (nach Zus. 2. S. 20. Th. 1.) Und also (nach Erklär. 2. und 3. der Gemüthsb.) wird er von keiner Gemüthsbewegung der Lust noch der Unlust erregt. W. z. b. w.

Zusatz.

Eigentlich gesprochen liebt und haßt Gott niemand. Denn Gott (nach obigem S.) wird von keiner Gemüthsbewegung der Lust und Unlust erregt, und folglich (nach Erkl. 6. und 7. der Gemüthsb.) liebt und haßt er auch niemand.

Satz 18.

Niemand kann Gott hassen.

Beweis.

Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist vollständig und vollkommen. (nach S. 46. und 47. Th. 2.) Und also, wiefern wir Gott betrachten, sofern sind wir thätig, (nach S. 3. Th. 3.) und folglich (nach S. 59. Th. 3.) kann es keine Unlust geben verbunden mit der Idee Gottes, das ist, (nach Erklär. 7. der Gemüthsb.) niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Zusatz.

Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung.

Aber man kann einwenden, wenn wir unter Gott die Ursach aller Dinge verstehen, sehen wir eben dadurch Gott an als die Ursach der Unlust. Aber ich antworte hierauf, wiefern wir die Ursachen der Unlust verstehn, sofern (nach S. 3. Th. 5.) hört sie auf eine Leidenschaft zu sein, das ist, (nach S. 59. Th. 3.) sofern hört sie auf Unlust zu sein; und folglich haben wir Lust, sofern wir einsehn, Gott sei die Ursach der Unlust.

Satz 19.

Wer Gott liebt kann nicht sich bestreben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis.

Wenn der Mensch danach strebte, würde er wünschen (nach Zus. S. 17. Th. 5.) daß Gott, welchen er liebt, nicht Gott wäre, und folglich

(nach S. 19. Th. 3.) würde er wünschen Unlust zu haben. Dies ist (nach S. 28. Th. 3.) albern. Also, wer Gott liebt u. s. w. W. z. b. w.

Satz 20.

Diese Liebe zu Gott kann weder durch die Gemüthsbewegung des Neides noch der Eifersucht befleckt werden; sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt uns vorstellen.

Beweis.

Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, welches wir gemäß dem Gebot der Vernunft erstreben können, (nach S. 28. Th. 4.) und ist allen Menschen gemeinschaftlich, (nach S. 36. Th. 4.) und wir wünschen, daß alle sich desselben erfreuen. (nach S. 37. Th. 4.) Und also (nach Erklär. 23. der Gemüthsb.) kann es nicht durch die Gemüthsbewegung des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach S. 18. Th. 5. und Erklär. der Eifersucht in der Anm. S. 35. Th. 3.) durch die Gemüthsbewegung der Eifersucht; sondern muß vielmehr (nach S. 31. Th. 3.) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns als sich dessen erfreuend vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung.

Wir können auf eben diese Art zeigen, es gebe keine Gemüthsbewegung, welche dieser Liebe unmittelbar entgegengesetzt wäre, wodurch eben diese Liebe zer-

ſtört werden könnte, und können alſo ſchließen, daß dieſe Liebe zu Gott die beſtändigſte aller Gemüthsbewegungen ſei, und wiefern ſie ſich auf den Körper bezieht nur zerſtört werden könne mit dem Körper ſelbſt. Von welcher Natur ſie aber ſei, wiefern ſie auf den Geiſt allein ſich bezieht, wollen wir hernach ſehn. Und ſo bin ich alle Mittel gegen die Gemüthsbewegungen durchgegangen, oder alles, was der Geiſt für ſich allein betrachtet gegen die Gemüthsbewegungen vermag. Hieraus erhellt, die Macht des Geiſtes über die Gemüthsbewegungen beſtehe:

1. In der Erkenntniß ſelbſt der Gemüthsbewegungen. (ſiehe Anm. S. 4 Th. 5.)

2. Darin, daß er die Gemüthsbewegungen abſondert von dem denken der äußern Urſach, welche wir uns verworren vorſtellen. (ſiehe S. 2. und S. 4. mit der Anm. Th. 5.)

3. In der Zeit, worin die Bewegungen, welche auf ſolche Dinge ſich beziehn, die wir einſehen, diejenigen übertreffen, welche auf Dinge ſich beziehn, die wir verworren oder verſtümmelt begreifen. (ſiehe S. 7. Th. 5.)

4. In der Menge der Urſachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche auf der Dinge gemeinſchaftliche Eigenheiten oder auf Gott ſich beziehn. (ſiehe S. 9. und 11. Th. 5.)

5. Endlich in der Ordnung, worin der Geiſt ſeine Bewegungen ordnen und an einander ketten kann. (ſiehe Anm. S. 10. und S. 12. 13. und 14. Th. 5.)

Um jedoch dies Vermögen des Geiſtes über die Gemüthsbewegungen beſſer einzuſehen, müſſen wir hier vornämlich bemerken, daß die Gemüthsbewegungen

von uns heftig genannt werden, wenn wir die Gemüthsbewegung des einen Menschen mit der Gemüthsbewegung eines andern vergleichen, und einen mehr als einen andern von derselben Gemüthsbewegung bestürmt sehn; oder wenn wir die Gemühsbewegungen eines und desselben Menschen mit einander vergleichen, und wir denselben Menschen mehr von der einen Gemüthsbewegung als von einer andern erregt oder bewegt erblicken. Denn (nach S. 5. Th. 4.) wird die Gewalt jeglicher Gemüthsbewegung erklärt aus dem Vermögen der äußern Ursach im Vergleich mit dem unsrigen. Aber das Vermögen des Geistes wird aus der Erkenntniß allein erklärt, seine Ohnmacht aber oder Leidenschaft wird allein durch die Abwesenheit der Erkenntniß bestimmt, das ist, durch dasjenige, weshalb seine Ideen unvollständig heißen. Hieraus folgt, daß ein solcher Geist am meisten leide, dessen größten Theil unvollständige Ideen ausmachen, so daß er mehr durch das sich unterscheidet, was er leidet, als durch das was er thut; und daß dagegen ein solcher Geist am meisten thätig sei, dessen größten Theil vollständige Ideen ausmachen, so daß, obgleich ihm eben so viel unvollständige Ideen als jenem beiwohnen, er doch mehr durch jene sich unterscheidet, welche der menschlichen Tugend zukommen, als durch diese, welche von der menschlichen Ohnmacht zeugen. Dann ist zu bemerken, daß die Kränkungen und Unfälle des Gemüths am meisten ihren Ursprung haben in zu großer Liebe zu einem Ding, das vielem Wechsel unterworfen ist, und das wir niemals besitzen können. Denn man ist nur besorgt oder ängstlich wegen eines Dinges, welches man liebt, und Beleidigungen, Argwohn, Feindschaften

u. d. m. entspringen nur aus Liebe zu Dingen, deren Besitzer niemand wahrhaft sein kann. Hieraus begreifen wir also leicht, was die helle und bestimmte Erkenntniß, und vornehmlich jene dritte Gattung der Erkenntniß, (worüber man Anm. S. 47. Th. 2. sehe) deren Grundlage Gottes Erkenntniß selbst ist, über die Gemüthsbewegungen vermag, die sie nämlich, wiefern sie Leidenschaften sind, zwar nicht absolut aufhebt, (siehe S. 3. und Anm. S. 4. Th. 5.) doch bewirkt, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen. (siehe S. 14. Th. 5.) Ferner erzeugt sie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Dinge, (siehe S. 15. Th. 5.) und in dessen Besitz wir wahrhaft sind, (siehe S. 45. Th. 2.) und welche deshalb nicht von den Fehlern, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, befleckt werden kann; vielmehr stets größer und größer werden, (nach S. 15. Th. 5.) und den größten Theil des Geistes inne haben, (nach S. 16. Th. 5.) und in allen Theilen durchdringen. Hiemit habe ich alles vollendet, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht. Denn was ich bei dem Anfange dieser Anmerkung gesagt habe, daß ich in diesem wenigen alle Mittel gegen die Gemüthsbewegungen umfaßt habe, wird jeder leicht sehn können, der auf das in dieser Anmerkung gesagte und zugleich auf die Erklärungen des Geistes und seiner Bewegungen achtet, und auf die Sätze 1. und 3. Theil 3. Es ist also jetzt Zeit auf das überzugehen, was die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper betrifft.

Satz 21.

Der Geist kann nur etwas sich vor-

stellen und der vergangenen Dinge sich erinnern, so lange der Körper dauert.

Beweis.

Der Geist drückt nur das wirkliche Dasein seines Körpers aus, und begreift auch nur die Erregungen des Körpers als wirkliche, so lange der Körper dauert, (nach Zus. S. 8. Th. 2.) und folglich (nach S. 26. Th. 2.) begreift er jeden Körper als wirklich daseiend nur so lange als sein Körper dauert, und daher kann er nur etwas sich vorstellen, (siehe die Erklär. der Vorstellung in der Anm. S. 17. Th. 2.) und vergangener Dinge sich erinnern, so lange der Körper dauert. (siehe die Erklär. des Gedächtnisses in der Anm. Satz 18. Th. 2.) W. z. b. w.

Satz 22.

Es giebt aber in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis.

Gott ist nicht nur die Ursach des Daseins, sondern auch des Wesens dieses und jenes menschlichen Körpers. (nach S. 25. Th. 1.) Dieses Wesen muß deshalb nothwendig durch Gottes Wesen selbst begriffen werden, (nach Grundsatz 4. Th. 1.) und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit; (nach S. 16. Th. 1.) und diesen Begriff muß es nothwendig in Gott geben. (nach S. 3. Th. 2.) W. z. b. w.

Satz 23.

Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist.

Beweis.

In Gott giebt es nothwendig einen Begriff oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt, (nach vor. S.) welche deshalb nothwendig etwas ist, was zum Wesen des menschlichen Geistes gehört. (nach S. 13. Th. 2.) Aber wir legen dem menschlichen Geiste nur eine Dauer bei, welche durch die Zeit erklärt werden kann, wiefern er das wirkliche Dasein des Körpers ausdrückt, welches durch Dauer bestimmt wird und durch die Zeit erklärt werden kann, das ist, (nach Zus. 8. Th. 2.) wir legen ihm nur Dauer bei so lange der Körper dauert. Da es dennoch etwas giebt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird, (nach vor. S.) so ist nothwendig dieses Etwas, was zum Wesen des Geistes gehört, ewig. W. z. b. w.

Anmerkung.

Es ist, wie gesagt, diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, eine gewisse Art des Denkens welche zum Wesen des Geistes gehört, und welche nothwendig ewig ist. Und doch ist es unmöglich, daß wir uns erinnern vor dem Körper dagewesen zu sein, da es ja in dem

Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit erklärt werden, noch irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann. Dennoch aber nehmen wir wahr und erfahren, daß wir ewig sind. Denn der Geist nimmt eben so sehr diejenigen Dinge wahr, welche er durch den Verstand begreift, als diejenigen, welche er im Gedächtniß hat. Denn des Geistes Augen, mit welchen er die Dinge sieht und beobachtet, sind die Beweise selbst. Wenn wir also auch nicht uns erinnern, vor dem Köper dagewesen zu sein, so nehmen wir doch wahr, daß unser Geist ewig sei, wiefern er das Wesen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieses sein Dasein nicht könne durch die Zeit erklärt oder durch Dauer ausgedrückt werden. Unser Geist kann daher nur sofern dauernd genannt werden, und sein Dasein durch eine gewisse Zeit erklärt werden, als er das wirkliche Dasein des Körpers enthält, und hat nur sofern das Vermögen das Dasein der Dinge in der Zeit zu bestimmen, und sie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Satz 24.

Je mehr wir die einzelnen Dinge verstehn, um so mehr verstehn wir Gott.

Beweis

erhellt aus Zusatz Satz 25. Theil 1.

Satz 25.

Das höchste Bestreben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu verstehn.

Beweis.

Die dritte Gattung der Erkenntniß geht hervor aus der vollständigen Idee einiger Eigenschaften Gottes bis zu der vollständigen Erkenntniß des Wesens der Dinge. (siehe die Erkl. derf. in Anm. 2. S. 40. Th. 2.) Und je mehr wir die Dinge auf diese Art verstehn, um so mehr verstehn wir (nach vor. S.) Gott, und folglich (nach S. 28. Th. 4.) ist die höchste Tugend des Geistes, das ist, (nach Erkl. 8. Th. 4.) das Vermögen oder die Natur des Geistes, oder (nach S. 7. Th. 3.) sein höchstes Bestreben, die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu verstehn. W. z. b. w.

Satz 26.

Je geschickter der Geist ist, die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu verstehn, um so mehr ist er geneigt, die Dinge gemäß dieser Gattung der Erkenntniß zu verstehn.

Beweis

ist klar. Denn wiefern wir den Geist als geschickt begreifen, die Dinge gemäß dieser Gattung der Erkenntniß zu verstehn, sofern begreifen wir ihn als bestimmt die Dinge gemäß dieser Gattung der Erkenntniß zu verstehn, und folglich, (nach Erkl. 1. der Gemüthsb.) je geschickter der Geist dazu ist, desto mehr ist er dazu geneigt. W. z. b. w.

Satz. 27.

Aus dieser dritten Gattung der Erkenntniß entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, welche es geben kann.

Beweis.

Die höchste Tugend des Geistes besteht im erkennen Gottes, (nach S. 28. Th. 4.) oder in dem verstehn der Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß. (nach S. 25. Th. 5.) Diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die Dinge gemäß dieser Gattung der Erkenntniß erkennt. (nach S. 24. Th. 5.) Und wer folglich die Dinge gemäß dieser Gattung der Erkenntniß erkennt, geht über zur höchsten menschlichen Vollkommenheit, und wird also, (nach Erkl. 2. der Gemüthsb.) mit der höchsten Lust erfüllt, und zwar (nach S. 43. Th. 2.) verbunden mit der Idee von sich und seiner Tugend, und deshalb entspringt (nach Erkl. 25. der Gemüthsb.) aus dieser Gattung der Erkenntniß die höchste Zufriedenheit, welche es geben kann. W. z. b. w.

Satz 28.

Das Bestreben oder die Neigung die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu erkennen kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Gattung der Erkenntniß entspringen.

Beweis.

Dieser Satz ist an sich deutlich. Denn al-

les was wir hell und bestimmt verstehn, verstehn wir entweder aus sich oder aus einem andern, das aus sich begriffen wird, das ist, die Ideen, welche in uns hell und bestimmt sind, oder welche auf die dritte Gattung der Erkenntniß sich beziehn, (siehe Anm. 2. S. 40. Th. 2.) können nicht aus verstümmelten und verworrnen Ideen erfolgen, welche (nach derf. Anm.) zu der ersten Gattung der Erkenntniß gehören, sondern aus vollständigen Ideen, oder (nach derf. Anm.) aus der zweiten und dritten Gattung der Erkenntniß. Deshalb (nach Erkl. 1. der Gemüthsb.) kann die Neigung die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu erkennen nicht aus der ersten entspringen, wohl aber aus der zweiten. W. z. b. w.

Satz 29.

Was der Geist unter der Form der Ewigkeit einsieht, sieht er nicht deshalb ein, weil er das gegenwärtige wirkliche Dasein des Körpers begreift, sondern deshalb, weil er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis.

Wiefern der Geist das gegenwärtige Dasein seines Körpers begreift, sofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit bestimmt werden kann, und nur sofern hat er das Vermögen die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begrei-

fen. (nach S. 21. Th. 5. und S. 26. Th. 2.) Aber die Ewigkeit kann nicht durch Dauer erklärt werden. (nach Erkl. 8. Th. 1. nebst der Erläuterung) In dieser Hinsicht hat der Geist also nicht die Fähigkeit die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen; sondern weil es der Natur der Vernunft gemäß ist, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, (nach Zus. 2. S. 44. Th. 2.) und auch zu der Natur des Geistes gehört, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, (nach S. 23. Th. 5.) und außer diesen beiden nichts anderes zu dem Wesen des Geistes gehört. (nach S. 13. Th. 2.) Also gehört dies Vermögen die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen nur dem Geiste, wiefern er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung.

Die Dinge werden auf zwei Arten von uns als wirkliche begriffen, entweder wiefern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort daseiend begreifen, oder wiefern wir sie als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend begreifen. Diejenigen, welche aber auf diese zweite Art als wahr oder real begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes, wie wir Satz 45. Theil 2. gezeigt haben. Siehe auch die Anmerkung dieses Satzes.

Satz 30.

Unser Geist hat nothwendig, wiefern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, eine Erkenntniß Gottes, und weiß daß er in Gott sei und durch Gott begriffen werde.

Beweis.

Die Ewigkeit ist das Wesen selbst Gottes, wiefern dies ein nothwendiges Dasein enthält. (nach Erkl. 8. Th. 1.) Also die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, ist, die Dinge begreifen, wiefern sie durch Gottes Wesen als reale Seiende begriffen werden, oder wiefern sie durch Gottes Wesen das Dasein in sich schließen. Und also hat unser Geist nothwendig, wiefern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, eine Erkenntniß Gottes, und weiß u. s. w. W. z. b. w.

Satz 31.

Die dritte Gattung der Erkenntniß hängt ab von dem Geiste als formalen Ursach, wiefern der Geist selbst ewig ist.

Beweis.

Der Geist begreift nur etwas unter der Form der Ewigkeit, wiefern er das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift, (nach S. 29. Th. 5.) das ist, (nach S. 21. und 23. Th. 5.) nur wiefern er ewig ist; und also (nach vor. S.) hat er, wiefern er ewig ist, eine Erkenntniß Gottes. Diese Erkenntniß

kenntniß ist nothwendig vollständig, (nach S. 46. Th. 2.) und also ist der Geist, wiefern er ewig ist, fähig alles zu erkennen, was aus dieser gegebnen Erkenntniß Gottes erfolgen kann, (nach S. 40. Th. 2.) das ist, die Dinge gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß zu erkennen, (siehe die Erkl. derſ. in Anm. 2. S. 40. Th. 2.) deren vollständige oder formale Ursach deshalb der Geist ist, (nach Erkl. 1. Th. 3.) wiefern er ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung.

Je weiter daher jeder in dieser Gattung der Erkenntniß ist, um so mehr ist er sich seiner selbst und Gottes bewußt, das ist, um so vollkommner ist er und glückseliger. Dies wird noch deutlicher aus dem folgenden erhellen. Hier bemerke man aber, daß obgleich wir jetzt der Ewigkeit des Geistes gewiß sind, wiefern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir doch, um das was wir erweisen wollen leichter zu entwickeln und verständlich zu machen, ihn ansehn wollen, als finge er erst jetzt an zu sein, und finge erst jetzt an die Dinge unter der Form der Ewigkeit einzusehn, wie wir es bis jetzt gethan haben. Wir können dies ohne Gefahr eines Irrthums thun, wenn wir uns nur in Acht nehmen, etwas anders als aus deutlichen Vordersätzen abzuleiten.

Satz 32.

Ueber alles was wir gemäß der dritten Gattung der Erkenntniß einsehn, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursach.

Beweis.

Aus dieser Gattung der Erkenntniß entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, welche es geben kann, das ist, (nach Erkl. 25. der Gem.) die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst, (nach S. 27. Th. 5.) und folglich (nach S. 30. Th. 5.) auch verbunden mit der Idee Gottes als Ursach. W. z. b. w.

Zusatz.

Aus der dritten Gattung der Erkenntniß entspringt nothwendig eine intellektuale Liebe Gottes. Denn aus dieser Gattung der Erkenntniß entspringt (nach obigem S.) Lust verbunden mit der Idee Gottes als Ursach, das ist, (nach Erkl. 6. der Gemüthsb.) Liebe Gottes, nicht wiefern wir ihn als gegenwärtig uns vorstellen, (nach S. 29. Th. 5.) sondern wiefern wir einsehn, daß Gott ewig sey, und das nenne ich intellektuale Liebe Gottes.

Satz 33.

Die intellektuale Liebe Gottes, welche aus der dritten Gattung der Erkenntniß entspringt, ist ewig.

Beweis.

Denn die dritte Gattung der Erkenntniß ist (nach S. 31. Th. 5. und Grundsatz 3. Th. 1.) ewig; und folglich (nach demsf. Grundsatz Th. 1.) ist auch die Liebe, welche aus ihr entspringt, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung.

Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang gehabt hat, (nach obigem Satz) hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als wenn sie entsprungen wäre, wie wir im Zusatz des vorigen Satzes angenommen haben. Und es ist hier kein Unterschied, als daß der Geist die Vollkommenheiten ewig gehabt hat, von denen wir annehmen, daß sie jetzt ihm würden, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Lust im Uebergange zu größerer Vollkommheit besteht, so muß gewiß die Glückseligkeit darin bestehn, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst ausgestattet ist.

Satz 34.

Der Geist ist den zu den Leidenschaften gehörenden Gemüthsbewegungen nur unterworfen so lange der Körper dauert.

Beweis.

Die Vorstellung ist eine Idee, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet, (siehe die Erkl. derf. in der Anm. S. 17. Th. 2.) welche jedoch mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt als die Natur des äußern Dinges. (nach Zus. 2. S. 16. Th. 2.) Die Gemüthsbewegung ist daher (nach der allgemeinen Erkl. der Gemüthsb.) eine Vorstellung, wiefern sie den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt, und also (nach S. 21. Th. 5.) ist der Geist nur so lange der Körper dauert den

Gemüthsbewegungen unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß keine Liebe ewig sei als die intellektuale Liebe.

Anmerkung.

Wenn wir auf die gemeine Meinung der Leute achten, sehn wir, daß sie zwar sich bewußt sind der Ewigkeit ihres Geistes, daß sie sie aber mit der Dauer verwirren, und sie der Vorstellung oder Erinnerung zuschreiben, von der sie glauben, daß sie nach dem Tode übrig bleibe.

Satz 35.

Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektualer Liebe.

Beweis.

Gott ist absolut unendlich, (nach Erkl. 6. Th. 1.) das ist, (nach Erkl. 6. Th. 2.) Gottes Natur genießt einer unendlichen Vollkommenheit, und zwar (nach S. 3. Th. 2.) verbunden mit der Idee von sich, das ist, (nach S. 11. und Grundsatz 1. Th. 1.) mit der Idee seiner als Ursach, und das haben wir Zusatz Satz 32. Theil 5. intellektuale Liebe genannt.

Satz 36.

Die intellektuale Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, wodurch Gott sich selbst liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er durch das unter der Form der Ewigkeit be-

trachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, das ist, die intellektuale Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Beweis.

Diese Liebe des Geistes muß zu den Handlungen des Geistes gehören. (nach Zus. S. 32. Th. 5. und nach S. 3. Th. 3.) Sie ist daher eine Handlung, durch welche der Geist sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Ursach, (nach S. 32. Th. 5. und Zus. desselben) das ist, (nach Zus. S. 25. Th. 1. und Zus. S. 11. Th. 2.) eine Handlung, wodurch Gott, wiefern er durch den menschlichen Geist erklärt werden kann, sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee von sich. Und also (nach vor. S.) ist diese Liebe des Geistes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß Gott, wiefern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und des Geistes intellektuale Liebe zu Gott ein und dasselbe ist.

Anmerkung.

Hieraus sehn wir deutlich ein, worin unser Heil, oder unsre Glückseligkeit oder Freiheit bestehe, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in

der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe heißt in der heiligen Schrift Ruhm, und nicht mit Unrecht. Denn man mag diese Liebe auf Gott oder auf den Geist beziehn, so kann sie immer mit Recht Zufriedenheit des Gemüths heißen, welche von dem Ruhm wahrhaft nicht verschieden ist. (nach Erkl. 25. und 30. der Gemüthsb.) Denn wiefern man sie auf Gott bezieht, ist sie (nach S. 35. Th. 5) Lust, (es sei vergönnt noch dieses Wortes sich zu bedienen) verbunden mit der Idee von sich, so wie auch, wiefern man sie auf den Geist bezieht. (nach S. 27. Th. 5.) Weil ferner das Wesen unsers Geistes in der Erkenntniß allein besteht, deren Urquell und Grundlage Gott ist: (nach S. 15. Th. 1. und Anm. S. 47. Th. 2.) so wird uns daraus deutlich, wie und auf welche Weise unser Geist nach seinem Wesen und seinem Dasein aus der göttlichen Natur erfolge und ununterbrochen von Gott abhange. Ich halte es für wichtig dies hier zu bemerken, um an diesem Beispiel zu zeigen wie viel Gewicht die Erkenntniß der einzelnen Dinge habe, welche ich die anschauende oder die der dritten Gattung genannt habe, (siehe Anm. 2. S. 40. Th. 2.) und um wie viel herrlicher sie sei als die allgemeine Erkenntniß, die ich zur zweiten Gattung gerechnet habe. Denn obwohl ich im ersten Theil allgemein gezeigt habe, daß alles und folglich auch der menschliche Geist nach seinem Wesen und Dasein von Gott abhange: so trifft doch dieser Beweis, obgleich er streng richtig ist und über allen Zweifel erhaben unsern Geist nicht so, als wenn dasselbe geschlossen wird aus dem Wesen selbst jegliches einzelnen Dinges, von dem wir sagen, daß es von Gott abhange.

Satz 37.

Es giebt in der Natur nichts, was dieser intellektualen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann.

Beweis.

Diese intellektuale Liebe erfolgt aus der Natur des Geistes nothwendig, wiefern dieser in Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird. (nach S. 33. und 29. Th. 5.) Gäbe es also etwas dieser Liebe entgegengesetztes, wäre dies dem wahren entgegengesetzt, und folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte machen, daß das wahre falsch wäre. Dies ist (wie für sich klar ist) albern. Also giebt es in der Natur nichts u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Der Grundsatz im vierten Theil geht auf die einzelnen Dinge, wiefern sie in Beziehung auf bestimmte Zeit und Raum angesehn werden, worüber, wie ich glaube, niemand Bedenken tragen wird.

Satz 38.

Je mehr Dinge der Geist einsieht gemäß der zweiten und dritten Gattung der Erkenntniß, um so weniger leidet er von den schlechten Gemüthsbewegungen, und um so weniger fürchtet er den Tod.

Beweis.

Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntniß. (nach S. 11. Th. 2.) Je mehr Dinge daher der Geist gemäß der zweiten und dritten

Gattung der Erkenntniß erkennt, ein um so größerer Theil von ihm bleibt übrig, (nach S. 29. und 23. Th. 5.) und folglich (nach vor. S.) ein um so größerer Theil von ihm wird von solchen Gemüthsbewegungen nicht berührt, welche unserer Natur entgegengesetzt sind, das ist, (nach S. 30. Th. 4.) welche schlecht sind. Je mehr Dinge daher der Geist einsieht gemäß der zweiten und dritten Gattung der Erkenntniß, ein um so größerer Theil von ihm bleibt unversehrt, und er leidet folglich weniger von den Gemüthsbewegungen u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung.

Von hier aus sehn wir das ein, was ich in der Anmerkung S. 39. Th. 4. angedeutet und in diesem Theil zu entwickeln versprochen habe, daß nämlich der Tod um so weniger schädlich ist, je größer die helle und bestimmte Erkenntniß des Geistes ist, und folglich je mehr der Geist Gott liebt. Weil ferner (nach S. 27. Th. 5.) aus der dritten Gattung der Erkenntniß die höchste mögliche Zufriedenheit entspringt, so folgt daraus, der menschliche Geist könne solcher Natur sein, daß das, was wir von ihm als zugleich mit dem Körper untergehend gezeigt haben (siehe S. 21. Th. 5.) von gar keinem Gewicht sei gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hievon nachher ausführlicher.

Satz 39.

Wer einen zu vielfachen Dingen geschickten Körper hat, hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist.

Beweis

Beweis.

Wer einen zu vielfacher Thätigkeit geschickten Körper hat, der wird am wenigsten von schlechten Gemüthsbewegungen bestürmt, (nach S. 38. Th. 4.) das ist, (nach S. 30. Th. 4.) von Gemüthsbewegungen, welche unserer Natur entgegengesetzt sind, und hat also (nach S. 10. Th. 5.) die Fähigkeit, die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verketten gemäß der Ordnung im Verstande, und folglich zu machen, (nach S. 14. Th. 5.) daß alle Erregungen des Körpers auf die Idee Gottes sich beziehn. Hieraus geht hervor, (nach S. 15. Th. 5.) daß er gegen Gott mit Liebe erfüllt wird, die (nach S. 16. Th. 5.) den größten Theil seines Geistes inne haben oder bilden muß, und deshalb (nach S. 33. Th. 5.) hat er einen Geist, dessen größter Theil ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung.

Weil die menschlichen Körper zu vielerlei geschickt sind, ist kein Zweifel, daß sie von solcher Natur sein können, daß sie zu Geistern gehören, welche eine große Erkenntniß von sich und Gott haben, und deren größter oder vornehmster Theil ewig ist, so daß sie den Tod fast gar nicht zu fürchten haben. Damit man dies aber heller einsehe, muß ich hier bemerken, daß wir in unaufhörlichem Wechsel leben, und je nachdem wir in etwas besseres oder schlechteres uns verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn wer aus einem Säugling oder Knaben zur Leiche geworden

heißt unglücklich, und dagegen wird es für Glück gehalten, wenn wir die ganze Lebensbahn mit gesundem Geist in gesundem Leibe haben durchwandeln können. Und gewiß, wer wie ein Säugling oder Knabe einen Körper hat, der zu wenigen Dingen geschickt ist, und größten Theils von äußern Ursachen abhängt, ein solcher hat einen Geist, welcher für sich allein betrachtet fast gar kein Bewußtsein seiner selbst, noch Gottes, noch der Dinge hat; und wer dagegen einen zu vielerlei geschickten Körper hat, hat einen Geist, welcher für sich allein betrachtet viel Bewußtsein seiner und Gottes und der Dinge hat. In diesem Leben streben wir also vornämlich dahin, den Körper der Kinder in einen andern zu verwandeln, so weit es seine Natur zuläßt und ihm nützlich ist, welcher zu vielerlei geschickt ist, und welcher zu einem Geist gehört, der seiner und Gottes und der Dinge vorzüglich sich bewußt ist; und zwar so, daß alles, was zu seinem Gedächtniß oder seiner Vorstellung gehört in Verhältniß gegen den Verstand beinah von gar keinem Gewicht ist, wie ich Anm. des vor. S. schon gesagt habe.

Satz 40.

Je mehr Vollkommenheit jegliches Ding hat, desto mehr ist es thätig, und leidet um so weniger, und umgekehrt, je mehr es thätig ist, um so vollkommener ist es.

Beweis.

Je vollkommener jegliches Ding ist, desto mehr Realität hat es, (nach Erkl. 6. Th. 2.) und folglich (nach S. 3. Th. 3. mit der Anm.)

ist es um so mehr thätig und leidet um so weniger. Auf dieselbe Art geht der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, daß ein Ding dagegen um so vollkommner ist, je thätiger es ist. W. z. b. w.

Zusatz.

Hieraus folgt, daß der Theil des Geistes, welcher übrig bleibt, wie groß er auch sein mag, vollkommner ist als der andre Theil. Denn der ewige Theil des Geistes (nach S. 23. und 29.) ist die Einsicht, durch die allein wir thätig heißen. (nach S. 3. Th. 3.) Der aber, welchen wir als vergänglich gezeigt haben, ist die Vorstellung selbst, (nach S. 21. Th. 5.) durch welche allein wir leidend heißen. (nach S. 3. Th. 3. und der allgem. Erkl. der Gemüthsb.) Und also (nach obigem S.) ist jener Theil, wie groß er auch sein mag, vollkommner als dieser. W. z. b. w.

Anmerkung.

Dies ist es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiste zu erweisen, wiefern er ohne Beziehung auf das Dasein des Körpers betrachtet wird. Hieraus und zugleich aus S. 21. Th. 1. und andern Sätzen erhellt, daß unser Geist, wiefern er einsieht, eine ewige Art des Denkens ist, welche von einer andern ewigen Art des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer andern, und so in das unendliche, so daß alle zusammen Gottes ewige und unendliche Einsicht bilden.

Satz 41.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß

unser Geist ewig ist, müßten wir doch Frömmigkeit und Religion und überhaupt alles, wovon wir im vierten Theile gezeigt haben, daß es zur Beherztheit und zum Edelsinn gehöre, für das vornehmste halten.

Beweis.

Die vornehmste und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweise ist (nach Zus. S. 22. und S. 24. Th. 4.) das Streben nach seinem Nutzen. Aber bei der Bestimmung dessen, was die Vernunft uns als nützlich vorschreibt, haben wir keine Rücksicht genommen auf die Ewigkeit des Geistes, welche wir erst in diesem fünften Theile kennen gelernt haben. Daher, obgleich wir damals nicht wußten, daß der Geist ewig sei, haben wir doch das, wovon wir zeigten, daß es zur Beherztheit und zum Edelsinn gehöre, für das vornehmste gehalten; und also, wenn wir auch noch jetzt dies nicht wüßten, müßten wir doch diese Vorschriften der Vernunft für die vornehmsten halten. W. z. b. w.

Anmerkung.

Die gewöhnliche Meinung des Volkes scheint dieser entgegen gesetzt zu sein. Denn die meisten scheinen zu glauben, sie wären in so weit frei, als es ihnen erlaubt wird ihren Lüsten zu dienen, und so fern gäben sie von ihrem Rechte etwas auf, als sie genöthigt sind, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Frömmigkeit also und Religion und über-

haupt alles was sich auf die Tapferkeit des Gemüthes bezieht halten sie für Lasten, welche sie nach dem Tode abzuwerfen hoffen, und den Lohn für ihren knechtischen Dienst nämlich für Frömmigkeit und Religion zu empfangen. Und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und vornämlich durch Furcht nach dem Tode mit schrecklichen Martern bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, nach dem Gebot des göttlichen Gesetzes zu leben, so weit es ihre Beschränktheit und ihr ohnmächtiger Sinn erlaubt. Und wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht inwohnten, sondern wenn sie dagegen glaubten, daß der Geist mit dem Körper unterginge, und daß den elenden, die unter der Last der Frömmigkeit vergehn, weiter kein Leben übrig bleibe; so würden sie sich ihrem Willen überlassen, und alles nach ihrem Gelüst einrichten, und lieber dem Ungefähr gehorchen wollen als sich selbst. Dies scheint mir eben so albern zu sein, als wenn jemand deshalb, weil er glaubt nicht in Ewigkeit hin mit gesunden Nahrungsmitteln sich nähren zu können, lieber mit Giften und den Tod bringenden sich sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig oder unsterblich ist, deshalb lieber sinnlos sein will, und vernunftlos leben. Dies ist so albern, daß es kaum der Erwähnung werth ist.

Satz 42.

Die Glückseligkeit ist nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir genießen dieselbe nicht, weil wir unsre Lüste zügeln, sondern

umgekehrt, weil wir sie genießen, deshalb können wir unsre Lüste zügeln.

Beweis.

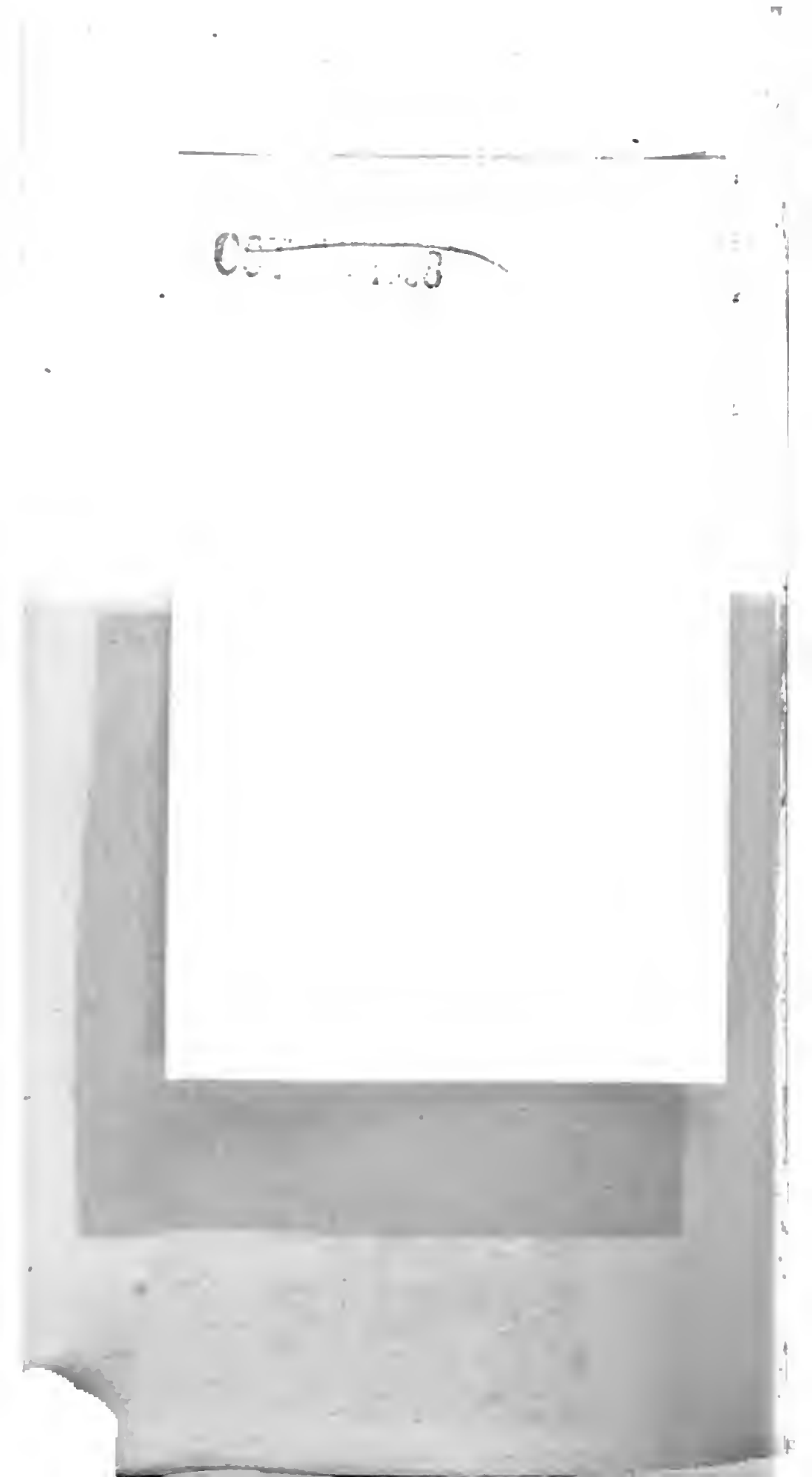
Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott. (nach S. 36. Th. 5. nebst der Anm.) Diese Liebe entspringt aus der dritten Gattung der Erkenntniß; (nach Zus. S. 32. Th. 5.) und folglich muß diese Liebe (nach S. 59. und 3. Th. 3.) auf den Geist sich beziehn, wiefern er thätig ist, und ist deshalb (nach Erkl. 8. Th. 4.) die Tugend selbst. Dies war das erste. Ferner je mehr der Geist diese göttliche Liebe oder Glückseligkeit genießt, um desto mehr sieht er ein, (nach S. 32. Th. 5.) das ist, (nach Zus. S. 3. Th. 5.) um desto größere Macht hat er über die Gemüthsbewegungen, und (nach S. 38. Th. 5.) um so weniger leidet er von den schlechten Gemüthsbewegungen. Und also hat der Geist dadurch, daß er diese göttliche Liebe oder Glückseligkeit genießt, die Macht seine Lüste zu zügeln; und weil das menschliche Vermögen des zügelns der Gemüthsbewegungen allein in der Einsicht besteht: so genießt niemand Glückseligkeit, weil er seine Gemüthsbewegungen gezügelt hat, sondern umgekehrt die Kraft die Lüste zu zügeln entspringt aus der Glückseligkeit selbst. W. z. b. w.

Anmerkung.

Hiermit habe ich alles beendigt, was ich von dem Vermögen des Geistes über die Gemüthsbewe-

gungen, und von der Freiheit des Geistes beweisen wollte. Hieraus erhellt wie viel der Weise vermag und den Unwissenden übertrifft, der allein von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende, außerdem daß er von äußern Ursachen auf vielfache Arten getrieben wird, und niemals im Besitz der wahren Gemüthsruhe ist, lebt überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst und Gottes und der Dinge, und hört zugleich auf zu sein, sobald er aufhört zu leiden; wogegen der Weise, wiefern er als solcher betrachtet wird, kaum im Gemüth beunruhigt wird, sondern im Bewußtsein seiner selbst und Gottes und einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie auf zu sein, sondern ist immer im Besitz der wahren Gemüthsruhe. Wenn nun der Weg, den ich als dorthin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu sein scheint, so läßt er sich doch finden. Und freilich muß etwas schwierig sein, was so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil leicht zugänglich wäre, und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von allen vernachlässigt würde? Aber alles vortreffliche ist eben so schwer als selten.

Berlin, gedruckt bei Carl Fr. Amelang.



I. 30

31

23 Schuß 2

II. 3. Schuß

7 Schuß

II.